

DISCUSSIONI
DI
FILOSOFIA RAZIONALE

OPERA
DI GIUSEPPE BUSCARINI

**PROFESSORE NEL SEMINARIO E CANONICO ARCIDIACONO
DELLA CATTEDRALE DI BORGO SAN DONNINO.**

SECONDA EDIZIONE RITOCATA DALL'AUTORE.

Volume II.



MILANO
STABILIMENTO LIBRARIO BATTEZZATI SUCCESSORE A VOLTATO

Zanzucino 539.

Proprietà letteraria.

Tip. Arciv. Ditta Boniardi-Pogliani di E. Besozzi.

Agosto 1897.

PARTE QUINTA.

DISCUSSIONI DI ANTROPOLOGIA.

DISCUSSIONE I.

DI ALCUNE NOZIONI PRELIMINARI E DEI PRINCIPII
COMPOSITIVI DELL'UOMO IN GENERALE.

294. Si definisce 1.^o l'Antropologia: 2.^o e il suo oggetto.

Esposizione della parte I. Antropologia significa scienza dell'uomo. Ma essa è parte della filosofia, ossia della scienza dei supremi principii delle cose (10). Dunque l'antropologia è: la scienza dei supremi principii dell'uomo.

Esposizione della parte II. La definizione di una scienza qualsiasi formasi sempre per lo scibile suo, ossia pel suo oggetto. Ora quella dell'antropologia si fa per i supremi principii dell'uomo. Questi dunque ne formano l'oggetto.

295. Si dimostra 1.^o che il primo giudizio o principio dell'antropologia è questo: l'uomo è: 2.^o e che è indubitato pure quest'altro: l'uomo è esistente.

Prova della parte I. Ogni scienza ha per oggetto i principii di un qualche essere o di ciò che è (8); ma ciò che non è non ha principii: dunque ogni scienza per avere il suo oggetto deve partire da ciò che è. Ma l'antropologia ha per oggetto i supremi principii dell'uomo. Dunque deve partire da questo: l'uomo è; ma questo è un giudizio. Essa

deve dunque partire dal giudizio o principio: l'uomo è; il quale per conseguenza sta a capo di tutti, ed è il primo antropologico.

Prova della parte II. Per uomo intendiamo animale ragionevole, ossia un essere che sente e ragiona. In quanto *animale* conviene coi bruti; e in quanto *ragionevole* se ne disforma. Ma la coscienza ci attesta primo, che noi sentiamo e ragioniamo: secondo, che noi conosciamo per la esterna sensibilità esistere altri esseri senzienti e ragionanti al par di noi. Dunque è indubitato il giudizio sovraccennato: l'uomo è esistente.

296. Si dimostra 1.^o che l'uomo è realmente e naturalmente uno: 2.^o e che è sostanza.

Prova della parte I. L'uomo è animale ragionevole, ossia un essere che sente e ragiona (295). Ma la coscienza ci attesta che l'io senziente è indiviso dal me ragionante; poichè ci attesta che l'io il quale sente è quel medesimo che ragiona. Dunque l'uomo è un essere indiviso in sè, ossia uno (195). Ma l'uomo è un essere reale, perchè esistente; e naturale, perchè non per arte, ma per natura, come ogni altro essere vivente del mondo sensibile si produce, mantiene e propaga. Dunque l'uomo è indubitatamente un essere reale e naturale. Ma l'unità segue la condizione dell'essere (196). Dunque l'uomo è realmente e naturalmente uno.

Prova della parte II. L'uomo fa esistere continuamente in sè stesso a suo piacimento delle sensazioni, dei giudizi, dei ragionamenti e dei voleri, come ne assicura la coscienza. Ma ciò che fa esistere continuamente in sè stesso a suo piacimento delle sensazioni, dei giudizi, dei ragionamenti e dei voleri è un continuo soggetto di modi, ossia sostanza (169). Dunque l'uomo è sostanza. Più. L'uomo opera in sè stesso, perchè muta sè stesso a suo talento. Ma l'operare è proporzionato all'es-

sere. Dunque esiste in sè stesso (170), ed è sostanza.

297. Dimostrasi 1.^o che ripugna all'uomo il sentire senza corpo: 2.^o che il corpo è essenziale all'uomo: 3.^o che nell'uomo vi ha un altro principio detto anima: 4.^o conseguenza.

Prova della parte I. L'esperienza costante, uniforme e universale dimostra che senza la debita mutazione fatta dai corpi negli organi sensorii, ovvero senza la necessaria organizzazione dei medesimi, come avviene nei ciechi, la sensazione non si effettua. Ora il fatto costante, uniforme e universale segna evidentemente una legge di natura (288). Dunque è legge di natura che l'uomo non senta senza corpo debitamente organizzato. Più. Il sentire senza il sensibile, cioè senza un corpo determinato, reale ed empirico, che renda passivo il soggetto, è impossibile; giacchè il sentire è l'apprensione di un corpo determinato, reale, empirico, che rende passivo il soggetto, e però il sensibile è sempre un corpo, come ora lo abbiamo descritto (27), diverso dall'intelligibile. Ma se l'uomo è incorporeo, ossia se non ha corpo, esso non è sensibile. Dunque, se l'uomo non ha corpo, non può sentire sè stesso. Ma l'uomo sente sè stesso; poichè la coscienza ci attesta che sentiamo un esteso, ponderabile e impenetrabile senziente con noi (248) diverso dai corpi esterni, sentiti bensì da noi, ma con noi non senzienti; e di più, essendo sensitivo, deve sentire sè stesso senziente, poichè altrimenti sarebbe morto, non vivo. L'uomo dunque, in quanto animale o sensitivo, ha necessariamente un corpo. Più. L'uomo sente i corpi esterni. Ma il sentire importa sentimento del soggetto e dell'oggetto; poichè è essenzialmente soggettivo ed oggettivo, come ogni cognizione (1). Dunque in ogni sensazione dei corpi esterni l'uomo

sente anche sè stesso. Ma quando non avesse corpo, ciò ripugnerebbe. Dunque ripugna che l'uomo senta e non abbia corpo. Questa teorica è applicabile anche ai bruti, perchè universale.

Prova della parte II. L'uomo è essenzialmente sensitivo, perchè la sua essenza quella sì è di animale ragionevole (296). Ma non può essere sensitivo senza corpo. All'uomo è dunque essenziale il corpo.

Prova della parte III. Questa terza parte sarà compiutamente svolta più innanzi. Per ora diciamo che ogni vivente corporeo risulta da un principio materiale, e da un altro non materiale (255). Ma l'uomo è un vivente corporeo. Risulta dunque non solo da materia, ma da un principio altresì diverso dalla materia. Aggiungeremo ancora, che la coscienza ci attesta che il principio col quale ragioniamo è identico con quello, col quale sentiamo contemporaneamente negli occhi, negli orecchi, nel naso, nel palato e nelle altre parti del corpo. Ora una parte di un corpo o di una materia qualunque non è l'altra, come un organo non è l'altro, e però il corpo e la materia non possono essere il principio col quale ragioniamo e sentiamo per tutti i varii organi e parti del corpo. Dunque il principio, col quale l'uomo ragiona e sente, non è corpo nè materia. Codesto principio è detto anima.

Esposizione della parte IV. Il principio col quale l'uomo sente e ragiona è detto anima ragionevole. L'altro principio donde risulta è un corpo organico. Dunque l'uomo risulta da anima ragionevole e da corpo organico. Ma prima di trattare in particolare dei principii di composizione dell'uomo, è mestieri di studiarne a pieno il potere o la facoltà di sentire e di intendere.

DISCUSSIONE II.

DELLE FACOLTA' DELL'UOMO IN GENERALE.

298. Si dimostra 1.^o che l'uomo ha facoltà conoscitive: 2.^o che ha facoltà di tendenza: 3.^o che ogni cognizione importa una tal quale compenetrazione tra il soggetto e l'oggetto: 4.^o conseguenza.

Prova della parte I. Che conosca sè ed altri esseri concreti ed astratti, è una verità immediata di coscienza. Ma l'uomo non essendo il suo atto di conoscere, solo può passare dalla potenza all'atto di conoscere. Dunque ne ha il potere o le facoltà.

Prova della parte II. La facoltà di conoscere è facoltà apprensiva, poichè conoscendo acquistiamo la notizia non avuta prima degli oggetti a noi convenevoli o disconvenevoli, cioè buoni o cattivi, come l'esperienza interna ne accerta. Ora dall'apprensione scaturisce la tendenza e la facoltà (244), come di nuovo mostra anche l'esperienza, poichè noi non tendiamo a un bene nè fuggiamo da un male cui non conosciamo. L'uomo ha dunque facoltà di tendenza.

Prova della parte III. Qualunque cognizione vera è l'oggetto stesso, ma come conosciuto, essendo l'apprensione dell'oggetto qual è in sè (2). Ora lo stesso atto inchiude in sè il soggetto conoscente, giacchè il conoscente è il soggetto coll'atto di conoscere. Dunque la cognizione importa una specie di identificazione o compenetrazione del soggetto e dell'oggetto.

Esposizione della parte IV. Ogni cognizione importa una specie di compenetrazione tra il soggetto

e l'oggetto. Ma l'uomo conosce sè stesso. Dunque conoscendosi compenetra in qualche modo sè stesso. Dicasi in proporzione il medesimo del sentire.

299. Dimostrasi 1.^o che l'uomo ha facoltà intellettive e sensitive: 2.^o distinte tra loro: 3.^o e facoltà di tendenza proporzionate.

Prova della parte I. Noi abbiamo l'apprensione dell'intelligibile, cioè del comune delle cose, dell'astratto e dell'universale, quale si è l'ente comune, il genere, la specie, la cagione, l'effetto, l'identità, la simiglianza e mille altri oggetti immateriali. Abbiamo ancora l'apprensione del sensibile, accompagnata da mutazione di organi, voglio dire l'apprensione dei corpi, esseri non comuni, concreti, individui esistenti in sè, quali sono il nostro corpo, il sole, la luna e simili. Ora le apprensioni dell'intelligibile e del sensibile esigono facoltà proporzionate (244). Dunque va l'uomo fornito di facoltà apprensive dell'intelligibile, ossia intellettive, e di facoltà apprensive del sensibile, ossia sensitive.

Prova della parte II. I bruti hanno sensibilità, come apparisce dai loro atti. Ma essi mancano di facoltà intellettive, come dal loro fare costante, uniforme e universale pure apparisce, giacchè essi non fanno giammai alcun progresso. Dunque sono distinte. Più. Le facoltà distinguonsi tra loro come i loro oggetti formali (242). Ma l'intelligibile è diverso dal sensibile specificamente, come è specificamente diverso il comune dal non comune, l'indeterminato dal determinato, l'astratto dal concreto, l'ineseso, l'indivisibile, il non figurato, l'immateriale e il non mutante gli organi, dall'esteso, divisibile, figurato, materiale, mutante gli organi del nostro corpo. Dunque la facoltà che ha l'uomo di apprendere l'intelligibile è distinta specificamente da quella di apprendere il sensibile. Più. La apprensione dell'intelligibile, come del circolo, del

triangolo in genere si ha senza mutazione di organi. Ma non così avviene dell'apprensione del sensibile, come sarebbe quella del sole. Dunque la prima è distinta formalmente dalla seconda, e così anche le facoltà corrispondenti.

Prova della parte III. Alla apprensiva seguita proporzionata la facoltà di tendenza (298). Ma la facoltà apprensiva intellettuale è distinta dalla sensitiva. Dunque l'uomo è fornito di tendenza intellettuale o ragionevole, detta volontà, e di tendenza sensitiva.

500. Si dimostra 1.^o che l'atto del giudizio ripugna alla sensibilità: 2.^o che l'intelletto è incorporeo: 3.^o e che le facoltà sensitive sono ordinate all'operare delle intellettive.

Prova della parte I. La formola generale di ogni giudizio è la seguente: *è, non è* (36). Ma questa formola esprime la visione dell'ente comune, indeterminato, astratto, inesteso, indivisibile, senza figura, ed incapace di mutare i nostri organi della vista, dell'udito, dell'odorato, del palato, del tatto; poichè dovrebbe avere un essere determinato colorato, udibile, odoroso, gustoso e toccabile, il che ripugna alla natura di ente comune. Dunque, se l'atto del giudizio è proprio anche della sensibilità, essa deve avere la notizia dell'ente comune, indeterminato, astratto, inesteso, indivisibile, senza figura, ed incapace di mutare gli organi di essa. Ma alla sensibilità ripugna la notizia di tale oggetto, perchè il suo è tutto l'opposto, cioè il sensibile (299). Ad essa dunque ripugna l'atto del giudizio. Più. Il predicato non si trova distinto dal soggetto negli enti determinati, concreti, esistenti, formanti l'oggetto della sensibilità: la luminosità è indistinta dal Sole concreto oggetto della vista. Ora pel giudizio si mirano distinti in qualche modo l'uno dall'altro; poichè si afferma o nega l'uno dell'altro. Il giudi-

zio dunque ripugna alla sensibilità. Si conferma. La sensibilità è distinta per natura dall'intelletto, come il sensibile dall'intelligibile (299). Ma se la prima potesse aver l'atto del giudizio, sarebbe facoltà dell'intelligibile e sarebbe identica con il secondo. Dunque ripugna alla sensibilità l'atto del giudicare.

Prova della parte II. Se l'intelletto fosse corporeo, sentirebbe sè stesso (297). Ma ciò vuol dire che sarebbe sensitivo principio e non intellettivo; il che è assurdo. Dunque l'intelletto è incorporeo. Più. L'operare è proporzionato all'essere agente. Ora l'operare dell'intelletto è indeterminato e universale, poichè indeterminato e universale è il suo oggetto; laddove il corporeo ha operazioni sempre determinate e individuali, perchè hanno termini sempre determinati e individuali, com'è a vedere anche nel sensitivo. Dunque l'intelletto non può essere corporeo.

Prova della parte III. Le facoltà sensitive stanno subordinate nell'uomo alle intellettive (243). Ma l'intelletto è ordinato all'apprensione dell'intelligibile suo oggetto. Dunque le sensitive nell'uomo sono ordinate all'intendere o all'operare dell'intelletto.

Discorreremo ora particolarmente delle facoltà sensitive conoscitive, e di tendenza.

DISCUSSIONE III.

DELLE FACOLTA' SENSITIVE E CONOSCITIVE E DEGLI APPETITI.

301. Dimostrasi 1.^o che l'uomo ha facoltà sensitiva interna: 2.^o esterna: 3.^o locomotrice.

Prova della parte I. La coscienza ci attesta che sentiamo un esteso reale, determinato, costantemente

ponderabile e impenetrabile, senziente con noi stessi (240), il quale, facendo parte di noi, diciamo nostro corpo. Ma il sentire ci avverte dell'esistenza del sentito, ed è perciò cognizione sensitiva, la quale esige proporzionata facoltà (241, 242). Dunque l'uomo ha facoltà sensitiva di conoscere il proprio corpo, detta perciò interna.

Prova della parte II. La coscienza stessa ancora ci assicura che sentiamo de' corpi non senzienti con noi, detti quindi esterni. Ma il sentire è conoscere, ed esige facoltà proporzionata. Dunque l'uomo ha facoltà sensitiva di conoscere i corpi esterni, detta però esterna.

Prova della parte III. È parimenti indubitato che moviamo il nostro corpo colle sue membra, trasportandolo da un luogo all'altro, dall'una all'altra situazione. Ma il moto è un atto che addomanda facoltà proporzionevole, chiamata locomotrice. Dunque va pur l'uomo fornito di forza locomotrice.

302. La facoltà sensitiva esterna 1.^o è di cinque maniere formalmente tra loro diverse: 2.^o con organi diversi.

Prova della parte I. Le cinque maniere di sensibilità accennate si chiamano sensi esterni, cioè della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto e del tatto. Ora le sensazioni corrispettive sono così distinte l'una dall'altra, che ciascuna si può avere senza dell'altra, come l'esperienza ne accerta. Dunque i sensi esterni sono distinte facoltà. Più. Si può andar privi dell'une e non delle altre, come avviene nei ciechi, nei sordi, e in quelli che odori non sentono nè sapori. Dunque sono distinte facoltà. Da ultimo hanno oggetti formalmente distinti (47), poichè l'uno non inchiude l'altro. Ma le facoltà stanno nella stessa proporzione degli oggetti loro formali (241, 242). Dunque sono cinque facoltà formalmente distinte.

Prova della parte II. Gli organi corrispettivi sono gli occhi, gli orecchi, il naso, la bocca e la intera superficie cutanea dell'uomo; poichè la coscienza ci manifesta che le cinque menzionate sensazioni costantemente le proviamo ciascuna nel suo organo rispettivo, e farebbe ridere chi dicesse di udire cogli occhi e di vedere cogli orecchi. Anzi, se manca od è perturbato un organo, manca o è perturbata la rispettiva sensazione. Ma ciò indica una legge fisiologica di natura (288). Dunque per legge di natura le cinque facoltà sensitive esterne dimorano affisse ad un organo particolare ciascuna, e gli organi esterni loro sono cinque. Più. La facoltà di sentire risulta anche dal corpo debitamente organizzato (297). Ora le predette cinque facoltà sono diverse. Dunque devono risultare da corpo diversamente organizzato, ossia da organi diversi. In fine il sensitivo sente sè stesso corporeo. Ma ciascun senso è sensitivo e diverso dagli altri. Dunque nell'atto di sentire deve ciascuno sentire sè stesso corporeo diversamente dagli altri. Ma se gli organi non sono diversi, ciò non può accadere. Dunque ciascun senso ha un organo proprio. Ciò si conferma dall'anatomia.

303. L'uomo 1.^o sente tutto il suo corpo: 2.^o ed ha la sensibilità interna affissa a tutto il corpo: 3.^o maniera di concepirla senza alcuna assurdità.

Prova della parte I. Per corpo nostro intendiamo quello il quale noi sentiamo senziente con noi stessi: qualunque corpo, che non sia sentito senziente con noi, è corpo straniero (301). Ciò posto, la coscienza ci attesta che sentiamo un corpo senziente con noi (301). Ma questo solo è il nostro corpo e niun altro, come appare dalla definizione. Dunque l'uomo sente tutto il suo corpo. Più. Le parti da cui risulta il nostro corpo sono le sensitive. Ora la coscienza ci attesta che sentiamo tutte le parti sen-

sitive con noi; poichè, se facciassi scorrere qualunque corpo straniero su di esse, noi le sentiamo senzienti con noi, non quello. Dunque sentiamo tutto anche il nostro corpo.

Prova della parte II. Noi sentiamo tutto il nostro corpo senziente con noi, come la coscienza ne lo attesta con ogni splendor di evidenza. Ma se a tutto il corpo non è unita la facoltà di sentire, ripugna che esso sia tutto senziente con noi, poichè mancherebbe della facoltà di sentire con noi. Dunque a tutto il corpo dell'uomo è affissa la sensibilità detta interna.

Prova della parte III. La sensibilità non è in tutto il corpo e sue parti, occupandovi uno spazio a modo dei corpi, i quali occupano uno spazio; ma bensì dimora in tutto il corpo e sue parti presenzialmente: il qual modo non ripugna punto, anzi è a lei conformissimo. Poichè se, p. e., miri una stanza da un suo angolo, la tua vista è presente a tutte le parti vedute, e queste sono presenti a quella. Ora il senziente sente tutto sè stesso corporeo con le sue parti senzienti con sè. Dunque per la sensazione il senziente è presente a tutto sè stesso e a tutte le sue parti senzienti con sè. Ma il senziente risulta dal corpo fornito di sensibilità. Dunque la sensibilità è presente a tutto il corpo e a tutte le sue parti, e queste a quella.

504. Sarebbe ora a dire degli obbietti della sensibilità interna ed esterna; ma avendone già parlato abbastanza in logica (47), ci terremo contenti 1.^o a dire di alcune condizioni necessarie all'esercizio della sensibilità: 2.^o a mostrare qualche ipotesi mal fondata: 3.^o e a confutare alcune obiezioni contrarie alla precedente proposizione.

Esposizione della parte I. Affinchè la sensazione abbia luogo è mestieri in prima della facoltà sensitiva informante il suo organo debitamente dispo-

sto (302). In secondo luogo, bisogna che l'organo dimori in comunicazione col cervello per mezzo dei nervi; perchè, tagliati o legati questi, è tolta la debita organizzazione, e la sensazione non ha luogo, come dimostra l'esperienza. In fine l'oggetto deve essere presente all'organo in guisa da potervi agire sopra immediatamente, come avviene del tatto e del palato; ovvero mediatamente, come accade degli organi dell'odorato, dell'udito e della vista; poichè ogni facoltà è attuata da un oggetto esterno (244).

Esposizione della parte II. Dal cessare la sensazione al cessar della comunicazione di sensorii col cervello pe' nervi, si venne nell'opinione che per essi nervi, quasi corde vibranti, ovvero per un fluido nerveo, si portasse l'impressione fatta dai corpi nei sensorii stessi al cervello, dove la sensazione soltanto si compisse. Ma tali ipotesi sono contro l'evidentissimo testimonio della coscienza, la quale depone sentirsi da noi in tutto il corpo e sue parti: e se al torsi la comunicazione anzidetta cessa la sensazione, ciò accade pel difetto di debita organizzazione. I nervi poi non sono nè tesi nè liberi, qual si converrebbe alla vibrazione; e il fluido, che supponesi lavorato nel cervello, se può esser richiesto alla compiuta organizzazione, niente però indica con plausibile fondamento la sua destinazione esser quella di trasmettere al cervello le impressioni ricordate.

Esposizione della parte III. Il Galluppi oppone 1.^o che l'anima in quanto sente non è nelle diverse parti del corpo, ma a quelle soltanto riferisce le sue varie sensazioni: 2.^o che in sì fatta ipotesi si sentirebbe pur quando fosse tolta la comunicazione sopracennata: 3.^o che tale comunicazione sarebbe inutile.

Rispondo al primo, negando l'asserzione; perchè è un fatto della maggior evidenza la presenza della sensibilità in tutte le parti del nostro corpo

attestato dal senso comune, il quale è qui inerente, cadendo il suo giudizio sopra un oggetto di prima evidenza dell'interna esperienza. Più. L'anima non può riferire le sue sensazioni al suo corpo e ai varii suoi organi, dove non li conosca come suoi e senzienti, cioè con sè; poichè è impossibile il riferire una cosa ad un'altra se non si conoscono l'una e l'altra. Ora l'opinione del Galluppi ammette che l'anima faccia tal riferimento. Essa dunque o è assurda, o conferma la nostra tesi.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione. Si sentirebbe pur quando fosse tolta la comunicazione sopraccennata, se essa non fosse essenza! parte dell'organizzazione, si concede; se è parte essenziale di quella, si nega. Ora è parte essenziale di quella, perchè senza essa non succede la sensazione. Dunque senza la mentovata comunicazione non si può sentire.

Rispondo al terzo, distinguendo l'asserzione. Tale comunicazione sarebbe inutile, quando non facesse parte essenziale della organizzazione, si concede; quando faccia parte di essa, si nega. Ma essa fa parte essenziale appunto della organizzazione, come abbiamo veduto. Dunque non è inutile.

503. La sensazione 1.º è un atto semplice: 2.º attuale: 3.º immanente: 4.º non è l'impressione organica prodotta dall'oggetto.

Prova della parte I. Pigliamo per esempio l'atto di vedere una tavola quadrata. Se il veggente uno dei quattro spigoli non fosse il medesimo che vede gli altri tre e la tavola intiera, la visione dei quattro spigoli e della tavola riuscirebbe impossibile. Ma la visione della tavola intera o di un corpo qualunque è incontrastabile. Dunque il veggente uno spigolo è identico affatto con il veggente gli altri tre e la tavola intiera. Ma se il principio veggente ha parti distinte realmente, non può avere

tale identità, poichè l'una parte ripugna che sia le altre. Ripugna dunque che il principio veggente sia composto di parti, ed è però semplice. Ma l'accidente o l'operare è proporzionato al soggetto. Dunque la visione della tavola o la sensazione è semplice. Più. Se l'atto di vedere uno dei quattro spigoli è realmente distinto da quello di vedere gli altri tre e la tavola intera, la visione dei quattro spigoli e della tavola intera è impossibile. Ma tal visione è indubitata. Dunque l'atto di vedere uno spigolo non è realmente distinto da quello di vedere gli altri tre e la tavola intera, ma è identico, e però semplice. Ma tale atto è sensazione. Dunque la sensazione è semplice.

Prova della parte II. Per la sensazione il soggetto senziente muta e perfeziona sè stesso da sè, poichè è un atto vitale, ed è meglio averlo, secondo natura, che no (255). Ma il mutare sè stesso ed il perfezionarsi da sè, è produrre ciò che prima non era, ed inchiude causa efficiente ed azione. Dunque la sensazione è un'azione del senziente, ossia è attuosa. Si dice però passiva in quanto il sentire si origina anche dall'azion dell'oggetto sui sensorii, e in quanto, supposto l'oggetto, non dipende dal libero arbitrio, come vi dipende l'immaginare.

Prova della parte III. Risulta dal detto che la sensazione muta e perfeziona il soggetto senziente, e non passa a mutare altro essere al di fuori del soggetto, come anche l'esperienza il dimostra. Ora una tale azione è immanente (297). Dunque la sensazione è un'azione immanente.

Prova della parte IV. L'impressione organica fatta dall'oggetto materiale è distribuita in tutte le parti dell'organo, ed è però un moto corporeo, il quale ha parti come l'organo. Dunque non è l'impressione organica. Più. La impressione organica è un moto passivo nell'organo, poichè qui è

l'oggetto che agisce. Ma la sensazione è nel senziente attuosa. Dunque la sensazione non è l'impressione organica.

306. La sensazione non può riporsi 1.^o nel movimento delle fibrille o nella reazione del cervello: 2.^o nè in un atto del temperamento del corpo.

Prova della parte I. Il movimento e la reazione (la quale è pure un movimento in senso opposto all'azione) ora accennati delle fibrille e del cervello, sono movimento e reazione anche delle parti, e però composti, non semplici. Ma la sensazione è semplice (305). Dunque non è nè il movimento delle fibrille nè la reazione del cervello. Più. Il moto de' corpi si comunica ad altri, ed è anche azione transeunte. Ma la sensazione non si comunica ad altri esseri, come, p. es., il dolore, ed è immanente. Dunque non è nè il movimento delle fibrille nè la reazione del cervello.

Prova della parte II. Il temperamento risulta da certe parti unite e distanti così tra loro da formare un corpo con determinata figura. Ciò avvertito, l'operare è proporzionevole al soggetto. Ma la sensazione, secondo Tracy, è un atto del solo temperamento, il quale è composto di parti realmente distinte. Dunque, secondo tale sentenza, essa è composta di parti realmente distinte. Ma ciò è assurdo. Dunque assurda è pure la seconda parte.

307. Dimostrasi 1.^o che per la esterna sensazione non si percepisce null'altro che l'oggetto esterno: 2.^o e disciogliesi una difficoltà.

Prova della parte I. Per la sensazione si percepisce direttamente qualcosa (176). Ma questo non può essere se non se o le modificazioni interne dell'animo, o le immagini, o l'impressione degli oggetti fatta sugli organi, o gli oggetti stessi. Non le modificazioni interne, perchè oggetto della coscienza (176). Non le immagini, perchè una tale dottrina

è idealistica (248), e perchè la coscienza ci dovrebbe attestare la percezione delle immagini e dei corpi, il che non è. Non l'impressione, poichè noi distinguiamo benissimo l'impressione organica dall'oggetto, come accade nelle sensazioni gagliarde, venendo essa percepita dalla sensibilità interna non esterna, come viene percepito ogni mutamento fatto nel corpo sensitivo. Resta dunque che la cosa direttamente percepita dalla sensazione esterna sia l'oggetto esterno, ossia i corpi.

Esposizione della parte II. L'agente, dicono, deve, per operare, congiungersi con l'oggetto esterno. Ma il senziente non è congiunto coll'oggetto esterno sensibile. Dunque nol può sentire.

Rispondo, distinguendo la maggiore. L'agente deve, per operare, congiungersi con l'oggetto esterno, se l'operazione di esso agente è transeunte (207), concedo; se l'operazione è immanente, sudistinguo; deve congiungersi con l'oggetto in guisa proporzionata alla sua attività o facoltà, concedo; in guisa improporzionata, nego. Ora la sensazione è operazione immanente (305), la quale ha per proprio di mutare e perfezionare il soggetto e non alcun oggetto esterno. Dunque esige la congiunzione diretta e reale col soggetto soltanto. Ma siccome la facoltà è determinata ed eccitata all'atto dall'azione dell'oggetto esterno (241), e reagendo contro questa azione (ad ogni azione corrisponde reazione) produce in sè la notizia dell'oggetto sensibile; così l'oggetto deve essere congiunto col soggetto in modo proporzionato alla natura di lui. Ora l'oggetto è congiunto al soggetto senziente in modo proporzionato alla natura di lui, quando è così e tanto presente da potere in lui eccitare la debita impressione, diversa secondo i diversi sensi. Dunque nulla osta che per la sensazione si apprenda l'oggetto esterno.

Distinta perciò nello stesso senso anche la minore, nego la conseguenza e il conseguente.

308. Si dimostra 1.^o che l'uomo è fornito di appetiti: 2.^o che sono di due ordini: 3.^o loro oggetti diversi.

Prova della parte I. L'uomo è fornito di apprensioni sensitive (301). Ma alla apprensione corrisponde la tendenza (298). Dunque l'uomo è fornito di tendenze sensitive. Queste tendenze, siccome disformansi da quelle che nascono dalla immaginativa chiamate passioni, si appellano appetiti.

Prova della parte II. L'apprensione sensitiva è interna ed esterna (301). Ora all'apprensione tien dietro la tendenza o l'appetito. Dunque è l'uomo fornito di appetito interno ed esterno.

Prova della parte III. Per l'interna sensibilità l'uomo sentendo il suo corpo sano, prosperoso, nutrito, caldo, riposato, prova piacere, e prova dolore negli stati contrarii. Ora il piacere è il riposo della facoltà sensitiva nel suo oggetto (239), che ne è il bene. Dunque l'oggetto degli appetiti interni è il corpo sano, prosperoso, nutrito, caldo, riposato e simili.

Per l'esterna sensibilità l'uomo prova diletto nel contemplare vaghi colori, nell'udire soavi armonie, nell'odorare delicate fragranze, gustar cibi e bevande ghiotte, e toccare superficie morbide e simiglianti. Ora il piacere è il riposo della sensibilità nell'obbietto suo che ne è il bene. Dunque gli obbietti degli appetiti esterni sono i ricordati.

DISCUSSIONE IV.

DELL'IMMAGINATIVA E DELLE PASSIONI.

309. Si dimostra 1.^o che l'uomo ha la facoltà d'immaginare: 2.^o e che è facoltà sensitiva.

Prova della parte I. L'uomo riproduce le percezioni dei corpi sentiti per la sensibilità interna ed

esterna più o meno vivacemente, ma senza riprodurre la mutazione degli organi, come l'esperienza interiore ne lo appalesa. Ora l'atto esige la facoltà. Dunque l'uomo è fornito della facoltà di riprodurre le percezioni dei corpi sentiti per la sensibilità interna ed esterna più o meno vivacemente e senza mutazione degli organi. Tal facoltà domandasi immaginativa, e immaginazione o fantasma il suo atto.

Prova della parte II. La sensazione e il fantasma hanno lo stesso oggetto, cioè il sensibile; poichè tutto ciò che può essere sentito presente può immaginarsi assente. La sensazione differisce dal fantasma in ciò, che essa è apprensione del sensibile presente reale concreto, e mutante l'organo; mentre il fantasma è una copia fedele di tutto ciò solamente senza la mutazione organica. Ora quelle facoltà che hanno lo stesso oggetto formale, non sono di specie differenti (242). La sensibilità e l'immaginativa non sono quindi di specie differenti, e però sono amendue facoltà sensitive. Più. La immaginativa è dipendente nell'operare da un organo interno, vale a dire dal cervello, come centro del sistema nervoso, e però dipende anche dal sistema nervoso. Imperocchè primo, la coscienza ci attesta, che immaginiamo nella testa e non nel collo o nel petto, non nelle mani o nei piedi od in altra parte; secondo, un lungo esercizio di fantasia affatica il cervello; terzo, offeso il cervello o il sistema nervoso, la serie dei fantasmi si altera; da ultimo, l'immaginativa varia a seconda della disposizione del sistema nervoso. Ma una facoltà che non può operare se non dipendentemente da un organo, non può neppure essere senza di lui, poichè l'operare è proporzionato all'operante. Dunque l'immaginativa non può darsi senza un organo, ed è quindi facoltà corporea non intellettuale (300),

ma sensitiva. Più. E anche nei bruti, perchè sognano. Dunque è sensitiva.

Differisce dalla sensibilità interna ed esterna non già rispetto all'oggetto, ma bensì rispetto al modo diverso di conoscere l'oggetto stesso. La immaginativa può accozzare insieme i fantasmi di varii oggetti sensati e formarne dei nuovi non aventi oggetto in natura, come sarebbe il fantasma di un monte d'oro. Se il fantasma è prodotto a norma di una legge, allora il regolatore dell'immaginativa è l'intelletto.

510. Si dimostra 1.^o che l'immaginativa è come il centro comune della sensibilità interna ed esterna; 2.^o e che non può riprodurre gli atti dell'intelletto e della volontà.

Prova della parte I. Essa in fatti ritiene in qualche modo le percezioni della sensibilità interna ed esterna, perchè le riproduce. Ma ritenerle non potrebbe se in qualche modo non le ricevesse, poichè è certo non riprodursi il fantasma di ciò che non è stato sentito; nè ricever le potrebbe se non comunicasse con esse. Dunque l'immaginativa è come il loro comun centro. Più. Ciò medesimo si trae dal considerare, che l'organo dell'immaginativa è come il centro con cui comunicano tutti gli altri organi.

Prova della parte II. Gli atti suddetti sono immateriali e insensibili, nè quindi sono oggetti della immaginativa. Dunque non può riprodurli. Egli è vero che sono riprodotti, ma è vero altresì che lo sono dalla memoria intellettuale, come verrà fatto chiaro tra poco. Andarono dunque errati Degenerando e Galluppi, i quali avvisarono che essa valga a riprodurre atti somiglienti.

511. Si indica 1.^o lo stato di sonno e di sogno: 2.^o in quest'ultimo non ha l'uomo l'intero domi-

nio delle sue azioni: 5.^o e si accennano le cagioni del sogno.

Esposizione della parte I. Dicesi sonno quello stato di riposo dell'uomo, in cui i sensi non hanno il naturale esercizio delle loro funzioni. Dicesi poi sogno quella serie di fantasmi, che la immaginativa svegliatasi produce nel sonno.

Prova della parte II. Egli è certo che sebbene nei sogni delle volte giudichiamo, ragioniamo, vogliamo, o rifiutiamo gli oggetti convenienti o disconvenienti, piacevoli o dispiacevoli, dappoichè di ciò ricordiamo poscia nella veglia; pure in tale stato non abbiamo la pienezza della umana cognizione, risultante dall'esercizio pieno, attuale e naturale delle umane facoltà. Ora il poter pieno di dominare le proprie azioni nasce dalla pienezza dell'apprensione, poichè un tal potere è di tendenza. Dunque non ha l'uomo nello stato di sogno il poter pieno di dominare le proprie azioni, ossia non ha il pieno o l'intiero dominio delle sue azioni.

Esposizione della parte III. La cagione prossima dei sogni è la immaginativa svegliata. Ciò che sveglia la immaginativa può essere una impressione fatta nel cervello dalla circolazione del sangue. Ma intorno a ciò nulla vi ha di certo. Svegliata la immaginativa e riprodotta una parte di un fantasma complesso, in forza del nesso che hanno le altre parti colla prima e tra loro, si riproduce per intero.

312. Dimostrasi 1.^o che le passioni nascono dall'immaginativa: 2.^o che sono dirette e reattive: 3.^o e che l'uomo può crescerne o scemarne a suo piacimento la gagliardia.

Prova della parte I. L'apprensione dell'immaginativa è più o meno viva, più o meno gagliarda in conseguenza (309). Ma all'apprensione segue

proporzionata tendenza. Dunque all'apprensione dell'immaginativa segue più o meno viva, più o meno gagliarda la tendenza. Ma l'immaginativa, avendo per organo il cervello legato col sistema nervoso, è in comunicazione con gli organi della sensibilità interna ed esterna (510). Dunque la tendenza della immaginativa, essendo gagliarda, imprimerà un moto gagliardo a tutto l'organismo umano. Questa tendenza, che imprime un moto gagliardo a tutto l'organismo umano, dicesi passione. Quanto ci detta il ragionamento, tanto ci viene confermato dall'esperienza.

Prova della parte II. La passione è tendenza che o spinge il soggetto al bene o lo ritrae dal male sensibile (fuggire il male è una guisa di tendere al bene). La tendenza al bene o si considera nel nascere, o nel tendere, o nol riposar nell'oggetto, e dicesi amore, desiderio, allegrezza. Nell'altro easo odio, abborrimento, tristezza. Sono queste le passioni elementari chiamate dirette.

Ma la passione, sì nell'un easo sì nell'altro, può incontrare degli ostacoli superabili o non superabili, e quindi speranza o disperazione; può incontrare ostacolo a fuggire un male imminente, e quindi audacia, se è conosciuto vincibile con lo sforzo, o timore se non è tale; può reagire contro un male incolto al soggetto, e allora si ha l'ira. Queste altre cinque diconsi reattive. Dunque le passioni o sono dirette, il cui numero sale a sei; o reattive, e queste sono cinque.

Prova della parte III. L'uomo può con la ragione modificare l'apprensione della immaginativa non solo col farle rappresentare gli oggetti o beni sensibili pieni di difetti, ma ancora col farle rappresentare al vivo i mali a cui vanno congiunti, ed anche può da certi beni sensibili distornarla. Ciò vuol dire che è in balia dell'uomo il crescere

o il scemare la gagliardia dei fantasmi. Ma la tendenza è proporzionata all'apprensione. Dunque è in balia dell'uomo il crescere o il scemare la gagliardia delle passioni. Passiamo adesso a trattare delle facoltà intellettive.

DISCUSSIONE V.

DELLE FACOLTA' INTELLETTIVE E CONOSCITIVE.

315. Si dimostra 1.^o che l'uomo ha la facoltà di coscienza, di intelligenza e della ragione: 2.^o e che non sono tre, ma una sola facoltà.

Prova della parte I. Egli è evidente che l'uomo primo, conosce sè e i suoi modi giudicandone; secondo, che pronunzia dei giudizi immediati sopra esseri individuali e universali, ed anche dei giudizi mediati. Ma l'atto domanda la facoltà (241). Dunque l'uomo ha la facoltà di conoscere sè e i suoi modi giudicandone, di pronunziare giudizi immediati sopra esseri individuali esterni e sopra esseri universali, e di pronunziarne dei mediati. La prima è detta coscienza, intelligenza la seconda, e ragione la terza.

Prova della parte II. Queste maniere di poter conoscere e di giudicare hanno per oggetto (161, 162, 163) l'essere, ossia il vero; cioè non hanno oggetti formalmente distinti. Dunque non sono tre facoltà distinte. Più: Il potere o facoltà di muoversi è la medesima che quella di stare in quiete. Ora le facoltà di apprendere il vero immediato, ossia la coscienza e l'intelligenza, sono facoltà di stare in quiete, e la facoltà di apprendere il vero mediato, vale a dire la ragione, è facoltà discorsiva e di moto. Dunque l'una è l'altra. Più. La facoltà di giudicare immediatamente, non avendo che pochi veri, ed es-

sendo illimitata, tende ad acquistarne altri con i primi, ed è quindi essa stessa per natura discorsiva. Donde si ricava che non sono tre facoltà, ma piuttosto tre officii di una stessa facoltà, chiamata intelletto.

314. Si dimostra 1.^o che la coscienza è la radice dell'intendimento: 2.^o che è propria degli enti intelligenti: 3.^o e si determina il tempo che piglia nell'uomo il suo esercizio.

Prova della parte I. O noi apprendiamo il me indistinto e confuso co' suoi modi, ovvero lo apprendiamo distinto mediante un ripiegamento dell'animo sopra di sè stesso. Nel primo caso si ha la coscienza diretta o spontanea; nell'altro la riflessa, detta anche volontaria. Dal che apparisce che l'oggetto della seconda è la prima. Ciò avvertito, diciamo che senza la coscienza diretta l'uomo non sa nè può sapere di conoscere in alcuna guisa. Ma il non sapere e il non poter saper di conoscere è il non possedere cognizione (129). Dunque senza la coscienza diretta non è possibile nell'uomo alcuna cognizione. Più. In ogni cognizione di un oggetto qualunque vi è anche essenzialmente (1, 298) inchiuso il soggetto conoscente. Ora il dire che una cosa è inchiusa o contenuta nella cognizione di un'altra, è dire che è conosciuta in essa. Dunque non si dà cognizione di un oggetto senza la cognizione del soggetto; cioè senza la coscienza del me.

Prova della parte II. Per la coscienza l'uomo giudica, essendo per essa che l'uomo dice: io sono pensante, esistente e simili. Ora ogni giudizio è atto di facoltà intellettiva (300). Dunque la coscienza è facoltà intellettiva, e però propria degli enti intelligenti.

Esposizione della parte III. Senza lo svolgimento della coscienza non può svolgersi l'intelligenza e la ragione, di cui è come radice, epperò la coscienza

svolgesi nell'uomo quando comincia a pronunziare dei giudizi e dei ragionamenti, cioè quando comincia a favellare.

515. Si prova 1.^o che l'oggetto primario della coscienza è l'io pensante il finito: 2.^o che l'io pensante l'infinito è oggetto secondario di essa: 5.^o e si confuta un errore intorno all'origine della credenza o della fede.

Prova della parte I. Che l'io pensante il finito sia l'oggetto che primitivamente afferra la coscienza appare dalla definizione. Ma il Cousin s'inganna, dicendo che dell'oggetto primario della coscienza fa parte l'io pensante l'infinito e la sua relazione col finito; poichè ciò suppone che l'uomo abbia la intuizione dell'infinito assoluto, la qual cosa è falsa (150). Più. Abbiamo bensì l'idea di ente e di causa primitivamente; ma sì l'una che l'altra è idea comune a tutti gli enti e a tutte le cause finite ed infinite: ora l'idea comune non è propria di alcun ente, o causa concreta esistente appunto perchè comune. Dunque primitivamente non abbiamo l'idea dell'infinito concreto esistente o di Dio, nè quindi può l'io pensarlo primitivamente.

Prova della parte II. Per la dimostrazione poi veniamo a conoscere la esistenza dell'assoluto infinito, e quindi l'io pensa l'infinito con la relazione di causa al finito suo effetto. Ma questo, essendo percepito posteriormente, è oggetto secondario. L'io dunque pensante l'infinito con la relazione di causa al finito suo effetto è oggetto secondario della coscienza.

Esposizione della parte III. La credenza o la fede non ha origine dalla coscienza, come errando affermò il Cousin, ma bensì dalla ragione. E per fermo, credenza o fede è l'adesione piena mentale ad una parola veridica: ma l'uomo non conosce che la parola è veridica se non conosce che chi

parla non inganna nel dire, nè si è ingannato nell'apprendere ciò che dice. Dunque alla credenza è mestieri che si conosca che il tale, il quale parla, non inganna nel dire, nè si è ingannato nell'apprendere ciò che dice. Ora questi due punti devono sempre essere dimostrati col ragionamento; perchè, essendovi tra gli enti intellettivi e liberi di quelli che non sono veridici, la veridicità degli intelligenti non può essere un assioma universale e di prima evidenza. Dunque la credenza scaturisce non dalla coscienza, ma dalla ragione. Qui io parlo della credenza naturale; ma la stessa teorica ha luogo per la fede soprannaturale, e può esprimersi sommariamente così. Dio ha rivelato le tali e tali proposizioni (questa asserzione si prova nei trattati della religione rivelata prodromi alla scienza teologica). Ma Dio è veridico (quest'altra si prova filosoficamente). Dunque le tali e tali proposizioni rivelate da Dio sono vere. Ma la natura dell'intelletto è di aderire al vero. Dunque la natura dell'intelletto è di aderire alle tali e tali verità conosciute rivelate da Dio. Si avverta che alla fede soprannaturale si richiede il concorso della grazia divina.

316. Dimostrasi che l'intelligenza e la ragione hanno per oggetto l'intelligibile tanto universale quanto particolare.

Prova. L'intelligenza pronunzia giudizi immediati tanto universali, qual è questo: il tutto è maggior della parte; quanto particolari e individuali, siccome sono questi altri: alcuni uomini sono bianchi, il sole è luminoso. Ora il giudizio importa un oggetto giudicato proporzionato. Dunque l'intelligenza ha per oggetto l'intelligibile immediato tanto universale, quanto particolare e individuale. Il medesimo è della ragione; poichè o le premesse sono amendue universali, o no: nel primo caso il

giudizio mediato della conclusione è universale, nell'altro è particolare (85). Ma il giudizio esige l'oggetto giudicato proporzionato. Dunque la ragione ha per oggetto l'intelligibile mediato sì universale che particolare.

317. Si mostra 1.^o che l'intelletto umano non può nello stato suo presente intendere l'universale senza qualche percezione sensibile: 2.^o e che la previsione del futuro contingente gli è al tutto impossibile.

Prova della parte I. Se l'intelletto non abbisognasse del fantasma e della sensazione per intendere l'universale e ragionar rettamente, egli intenderebbe egualmente l'universale e rettamente ragionerebbe anche quando è alterato o offeso l'organo della immaginativa, come lo è ne' farnetici. Ora in tale stato ciò non si verifica. Dunque ha bisogno del fantasma. Più. Quando noi meditiamo cose astratte, abbiamo sempre innanzi alla mente qualcosa di sensibile, per lo meno il nome di esse: per esempio, se consideriamo l'uomo in astratto, subito ci si presenta o il nome o una forma umana in qualche modo sensibile. Il medesimo è di tutte le altre cose. Ciò che è costante è legge di natura (288). Dunque l'intelletto per legge costante di natura nello stato presente non può intendere senza qualche percezione sensibile. Più. Secondo la diversa disposizione degli organi, siamo più o meno atti ad esercitar le funzioni intellettuali. Ma ciò non accadrebbe se l'intelletto non abbisognasse delle funzioni degli organi. Dunque di presente ne abbisogna. Più. L'oggetto conoscibile è proporzionato al soggetto conoscente. Ora il soggetto conoscente è qui intellettivo e insieme sensitivo (296). Dunque l'oggetto conoscibile dell'uomo è intelligibile e sensibile. Ma proporzionato al soggetto e all'oggetto è sempre il conoscere. Dunque l'intendere dell'uo-

mo non è mai disgiunto da percezione sensibile. Si conferma. L'intelletto umano ha l'essere nel sensitivo e nel corporeo, poichè il principio di intendere è quello stesso di sentire (296), e quest'ultimo è nel corpo (297). Ora il conoscibile è proporzionato al principio conoscente. Dunque l'intelletto umano ha il suo oggetto proporzionato avente l'essere nel sensibile e corporeo. Ma il sensibile e corporeo viene appreso pe' sensi. Dunque l'intelletto apprende il suo oggetto per l'apprensione de' sensi. Più. Essendo la coscienza come radice di ogni cognizione (314), e sentendo l'uomo sempre quando intende, ne segue che all'intelligenza va sempre mescolata la percezione sensibile.

Prova della parte II. Qui si parla di previsione certa dei futuri contingenti nelle loro note individuali (24). Ciò posto, non si ponno conoscere nella loro esistenza reale, perchè ancor non sono: dunque resta che si possano conoscere nell'esistenza loro possibile, cui hanno nelle cause. Ma o le cause sono necessarie e determinate all'effetto, e allora si può prevederne l'effetto determinato, ma non è questo il caso nostro; o le cause non sono necessarie, ma indeterminate all'effetto, e allora è impossibile il prevederne con certezza l'effetto determinato nelle sue note individuali. La previsione certa dei futuri contingenti nelle loro particolarità diceasi profezia se è manifestata. Essa è dunque impossibile alle forze naturali dell'uomo. Come mai dunque il Cousin potè dire di averne trovato l'origine nella coscienza?

DISCUSSIONE VI.

DEI SUPREMI PRINCIPII DELLA COGNIZIONE INTELLETTUALE.

318. Dappoichè l'uomo per l'intelletto conosce l'astratto e l'universale non che il concreto individuale sensibile, essendochè ne giudica (316); così duopo è indagare i supremi principii dell'una e dell'altra cognizione intellettuale. Pertanto cominceremo dal dimostrare 1.^o che l'uomo con l'intelletto intende il sensibile concreto individuale: 2.^o per la sola sensazione che ha di esso: 3.^o con una specie di riflessione sopra la sensazione: 4.^o primitivamente però intende la quiddità delle cose sensibili.

Prova della parte I. Non vi ha verità attestataci da coscienza con più evidenza di questa; poichè essa assicura essere noi quelli che proferiamo dei giudizi intorno ai concreti individuali sensibili, cioè intorno ai corpi, ad ogni momento, e giudichiamo per esempio che il sole è luminoso, che la terra è solida, e va scorrendo. Ora il giudizio è cognizione intellettuale (300). Dunque l'uomo con l'intelletto intende il sensibile concreto individuale, ossia i corpi.

Prova della parte II. L'uomo intende i corpi per l'intelletto, come or si è dimostrato. Ma conosce altresì per coscienza, o intelletto (315), di intendere i corpi solamente sentiti. Poichè 1.^o sa per coscienza di vedere i corpi colorati unicamente cogli occhi, di udire i corpi sonori solamente cogli orecchi, ecc.: 2.^o sa di giudicare soltanto dei corpi sentiti, di presente o in passato; poichè dei corpi non mai sentiti non ne sa nulla, come il cieco nato non sa nulla dei corpi colorati, il sordo nato non sa nulla dei corpi sonori, il bambino non sa nulla degli

animali ed altri enti corporei, che non sono ancor caduti sotto de' suoi sensi, dei quali, se poscia acquista cognizione anche senza averli presenti, egli è perchè o ne vede l'immagine dipinta o sculta, o perchè, leggendone o udendone la descrizione, se ne forma la notizia fantastica dalla notizia che ha degli elementi simili esistenti in natura, e già sentiti (309). L'uomo dunque intende con l'intelletto i concreti sensibili individuali, ossia i corpi, solamente per la sensazione.

Prova della parte III. L'uomo intende con l'intelletto i corpi sentiti solamente, come risulta dalla 2.^a parte. Ma i corpi, come sentiti, sono la sensazione; poichè essa è soggettiva ed oggettiva (176). Dunque intende i corpi, intendendo la sensazione. Ma la cognizione della sensazione è in alcun modo riflessiva, perchè la sensazione è un atto del soggetto. Dunque l'uomo intende i corpi per una cognizione in qualche modo riflessiva sulla sensazione, ossia per una specie di riflessione. Si conferma. L'uomo sa per coscienza di conoscere solamente i corpi sentiti. Ma tal cognizione è riflessione in qualche maniera sulla sensazione. Dunque l'uomo conosce i corpi per una specie di riflessione sulla sensazione. Giova qui notare che la sensazione può essere anche un fantasma del quale l'intelletto si giova per conoscere i corpi specialmente in assenza dell'oggetto sensibile (309). Dico specialmente in assenza dell'oggetto sensibile, perchè la immaginativa può con le sue vive immagini influire sul conoscere pur quando l'oggetto è presente, siccome anche la esperienza ne fa fede.

Prova della parte IV. Essendo l'intelletto umano progressivo di sua natura (66), e procedendo dall'imperfetta cognizione alla perfetta (11), dalla cognizione indeterminata alla determinata, come tosto vedremo (322), segue che dapprima per la sensa-

zione apprende il sensibile senza rilevarne le differenze individuali, cui poscia rileva per l'attenzione successivamente prestata. Ora l'essere appreso così spoglio delle differenze individuali, e così indeterminato e comune, dicesi quiddità del sensibile. Dunque primitivamente apprende soltanto la quiddità del sensibile. Arrivato a conoscere le note individuali, può abbandonarle e risalire alla quiddità. In questo senso vanno tolte tutte le espressioni riguardanti il come l'intelletto umano si valga nello stato presente di unione della sensazione per conoscere i corpi. Si consulti la prima parte della *Somma Teol.* di S. Tommaso, e specialmente la quest. 85, art. III, e la quest. 86, art. I, dove con maravigliosa chiarezza, precisione e profondità il Santo Dottore espone questa dottrina.

319. Si dimostra 1.^o che l'uomo con l'intelletto apprende nei concreti individuali delle forme tra loro distinte: 2.^o e che in grazia di ciò apprende l'universale assoluto o diretto nei medesimi concreti individuali.

Prova della parte I. E in primo luogo, i cinque sensi esterni apprendono oggetti formalmente distinti, e molte altre differenze non formali; poichè il verde non è il rosso, il tuono grave non è l'acuto (302). Ora l'uomo intende con l'intelletto i concreti individuali precisamente, secondochè ne ha la sensazione (317). Dunque con l'intelletto apprende nei concreti individuali delle forme tra loro distinte dategli dalla esterna sensazione. In secondo luogo, per il senso interno l'uomo sente il suo corpo sano o malato, nutrito o famelico, caldo o freddo, riposato o stanco, in piacere o in dolore, in tempi però diversi (308); le quali forme sono tutte distinte e financo opposte tra loro. Ora l'uomo intende i concreti individuali precisamente secondochè ne ha la sensazione (317). Dunque con

l'intelletto apprende nel suo corpo concreto individuale forme tra loro distinte, anzi diverse e contrarie. In terzo luogo, l'io ideante non è per ogni rispetto l'io giudicante, nè l'io ragionante, o volente, o senziente, o semovente, come l'un atto ripugna che sia l'altro. Ma l'uomo apprende per coscienza, cioè per intelletto, il me in tutti questi stati distinti. Dunque con l'intelletto l'uomo apprende nel me concreto individuale delle forme distinte tra di loro. In quarto luogo, se l'intelletto non vedesse nelle cose concrete forme distinte, o non le intenderebbe, o, intendendole, le conoscerebbe quanto sono conoscibili, e non fora per nulla progressivo; poichè, se pongasi che una forma dei concreti è perfettamente l'altra per ogni rispetto, vedutane una, sono vedute tutte, e se tutte non si veggono, ripugna che se ne vegga qualcuna: così se il colore fosse il suono, percepito il colore, verrebbe percepito anche il suono. Ora l'intelletto è per natura sua progressivo, dappoichè è discorsivo (516, 66). Dunque nei concreti individuali apprende per natura sua forme distinte.

Prova della parte II. L'universale assoluto e diretto è ciò che può essere comune a più, e quindi di loro predicarsi: l'universale relativo o riflesso è ciò che è comune a più, e però di loro è attualmente predicabile o predicato. Premesse tali definizioni, diciamo che l'uomo nei concreti individuali apprende con l'intelletto delle forme tra loro distinte. Ma quando più cose sono distinte, ciascuna è già da sè oggetto della considerazione dell'intelletto, e quindi può venir considerata in sè separatamente da ogni altra. Dunque l'uomo può con l'intelletto considerare ciascuna forma, trovata nei concreti, solamente in sè stessa, e separatamente dalla considerazione di ogni altra: per esempio, il color bianco mirato nello zucchero, non es-

sendo nè il dolce, nè il duro, nè il peso o la figura o il soggetto che sostiene tutte queste forme, può venir considerato in-sè e separatamente da quelle e dal loro soggetto. Ora una tal forma, considerata spoglia di tutte le altre forme e differenze individuanti che la determinano ad essere esclusivamente dell'individuo concreto tale, non è più determinata ad essere esclusivamente in lui (24). Dunque può essere in altri, ossia può essere comune a più, e quindi predicarsi di loro. Ma ciò che può essere comune a più e di loro predicarsi, è l'universale assoluto o diretto, come apparisce dalla definizione or data. Dunque l'uomo con l'intelletto apprende nei concreti individuali l'universale assoluto o diretto. Più. Egli è proprio della natura della cognizione umana l'apprendere primitivamente l'oggetto concreto individuale, senza ben rilevarne le differenze individuanti, che dagli altri il sequestrano; poichè, essendo l'intelletto per natura progressivo, come or dicemmo, procede dall'imperfetta notizia alla perfetta, cioè dalla notizia oscura, confusa e incompiuta, alla chiara, distinta e compiuta (14). Ora un oggetto appreso senza le differenze individuanti è indeterminato (24), e può essere comune a più, e di loro predicarsi. Dunque è proprio della natura della cognizione umana l'apprendere primitivamente nei concreti individuali ciò che può esser comune a più, e di loro predicarsi, vale a dire l'universale assoluto o diretto, detto dagli antichi universale metafisico.

320. Si dimostra 1.^o che in grazia dell'universale assoluto e diretto l'uomo può formare l'universale relativo e riflesso: 2.^o che il primo ha esistenza reale nei concreti individuali rispetto alla cosa percepita, e ideale soltanto rispetto al modo di percepirla: 3.^o e che il secondo ha esistenza formalmente

considerata soltanto ideale: 4.^o conseguenza: 5.^o altra conseguenza.

Prova della parte I. Per conoscere se una cosa è comune ad una o più altre, basta averle presenti all'intelletto tutte ad un tempo, ossia conoscerle affine di poterle confrontare. Ora l'universale assoluto e diretto, ed i particolari suoi, possono essere presenti all'intelletto, e da lui conosciuti ad un tempo, e però anche confrontati, come ne lo attesta la coscienza: così noi possiamo dello zucchero fissare solo il bianco senz'altro, ed insieme aver presente la neve, il latte, e simili, e dire il bianco è comune allo zucchero, alla neve, al latte. Dunque l'uomo può con l'intelletto conoscere che l'universale assoluto e diretto è comune a' suoi particolari, ed è predicato di essi. Ma ciò che è conosciuto comune e predicato dei particolari suoi è l'universale relativo e riflesso (318). Dunque l'uomo in grazia dell'universale assoluto e diretto può con l'intelletto formare l'universale relativo e riflesso. Da ciò si trae una conseguenza, ed è che alla formazione dell'universale relativo e riflesso fa bisogno del primo, perchè affine di poter concepire che una cosa è comune a più, è mestieri che essa sia capace d'esser comune a più, e di loro possa predicarsi. Ora queste ultime parole esprimono la definizione dell'universale assoluto. Esso dunque è indispensabile a formare il concetto dell'universale relativo, chiamato dagli antichi universale logico.

Prova della parte II. Ciò che può essere comune a più non è che una forma di un concreto individuale percepita in sè e separatamente dalle differenze individuanti, che la determinano e concretizzano (318). Ora ciò che può essere comune a più è l'universale assoluto. Dunque l'universale assoluto altro non è che 1.^o una forma di con-

creto individuale percepita in sè: 2.^o e separatamente dalle differenze individuanti che la determinano e concretizzano. Ma la forma percepita è nel concreto individuale, ed ha perciò esistenza reale: l'essere percepita senza le differenze individuanti le viene dall'intelletto, che tali differenze non considera, e perciò così separata da dette differenze, non ha esistenza salvo che nell'intelletto, ossia ha esistenza soltanto ideale. Dunque l'universale assoluto ha esistenza reale nei concreti individuali rispetto alla cosa percepita, ed esistenza soltanto ideale rispetto al modo di percepirla.

Prova della parte III. L'universale relativo è ciò che è comune a più (318), e si distingue dall'altro, come l'attuale dal potenziale. Ma i concreti individuali sono realmente distinti tra loro (264), e però non hanno alcuna realtà esistente comune. Dunque l'universale relativo, in quanto è precisamente ciò che è comune a più, ossia formalmente considerato, non ha esistenza reale, ma soltanto ideale in chi lo pensa.

Esposizione della parte IV. Il concreto che l'uomo con l'intelletto apprende nella sensazione contiene forme capaci di essere comuni a più, ossia l'universale in potenza, il quale viene poi reso dall'intelletto universale in atto, secondo che abbiamo dimostrato. Dunque l'oggetto stesso concreto e individuale è in atto sensibile e in potenza intelligibile, ossia oggetto proporzionato alle facoltà sensitive e intellettive dell'uomo.

Esposizione della parte V. Quindi apparisce che l'universale assoluto è propriamente ciò che viene appreso in sè senza differenze anche individuali, per cui così appreso è capace di essere comune a più: ma esso non è ciò che si conosce in atto capace di essere comune a più, nè ciò che è appreso in atto comune a più. Nel primo di questi ultimi due

casi la cosa percepita è conosciuta in atto riferibile, e nel secondo è conosciuta riferita in atto a più, ossia ai particolari, il che nasce da un confronto dell'universale assoluto coi particolari, e dà origine all'universale relativo: laddove l'universale assoluto viene formato senza bisogno di alcun confronto mercè della semplice astrazione.

521. Si dimostra 1.^o che l'intelletto è facoltà di vedere varie forme e distinte nei concreti individuali velate e impenetrabili al senso: 2.^o si definisce l'astrazione: 3.^o e si fa vedere che essa non presuppone, ma forma e insieme conosce l'universale assoluto: 4.^o si svela un errore.

Prova della parte I. È stato dimostro (519) che i concreti esibiscono all'intelletto varie forme distinte o realmente, o formalmente, o virtualmente, o mentalmente (198), velate e impenetrabili al senso (299, 300). Ora l'intelletto apprende o vede gli oggetti quali gli si offrono in sè stessi (1). Dunque l'intelletto è facoltà di vedere varie forme e distinte, nei concreti individuali, velate al senso. Più. Ciascun senso apprende negli oggetti materiali varie forme e distinte non apprese dagli altri (519). Ma l'intelletto è facoltà più perfetta (243), ed apprende quanto apprendono i sensi. Dunque è l'intelletto facoltà di vedere varie forme e distinte nei concreti individuali, ed anche nascoste come distinte tra loro ai sensi.

Prova della parte II. L'intelletto può delle varie forme di un concreto individuale apprenderne una senza le altre; dappoichè, essendo essa qualcosa, è intelligibile in sè. Ma l'atto con cui l'intelletto apprende una forma di un concreto senza le altre dicesi astrazione. Dunque l'astrazione è: l'atto con cui l'intelletto apprende una forma di un concreto senza le altre.

Prova della parte III. L'astrazione è l'atto con

cui l'intelletto apprende una forma di un concreto senza le altre. Ma la forma di un concreto appresa senza le altre è l'universale assoluto, poichè una forma appresa in questo modo può essere comune a più (319). L'astrazione adunque è l'atto con cui l'intelletto conosce l'universale assoluto. Ma una forma diventa così universale, perchè l'intelletto con lo stesso atto apprende quella senza apprendere le altre, val quanto dire, che diventa universale per l'atto dell'astrazione. Dunque l'intelletto con l'astrazione forma e insieme conosce l'universale assoluto, e nol presuppone.

Esposizione della parte IV. L'errore accennato è del Rosmini, il quale ragiona così: l'astrazione è l'atto con cui l'intelletto abbandona il proprio di un concreto individuale e si fissa nel comune. Ora non può fissarsi nel comune se non è già a lui presente e in esso concreto presupposto. Dunque l'astrazione non forma, ma presuppone il comune o l'universale. *Nuovo Sagg. Sez. II.*

Rispondo, negando il supposto della maggiore. L'astrazione non è l'atto con cui l'intelletto abbandona il proprio (le forme individuanti) e si fissa nel comune; ma è bensì quello, con cui abbandona le forme individuanti un'altra, ossia quello con cui apprende una forma di un concreto senza le altre. Ora questa forma così astratta può bensì essere comune a più, ma non lo è in atto per la semplice astrazione, avendosi qui solo l'universale assoluto, e non ancora il relativo, il quale viene poscia formato in grazia di questo, e insieme inteso (319, 320), ed ha una esistenza soltanto ideale.

Nego del pari il supposto della minore: l'intelletto non deve per l'astrazione fissarsi nel comune, nè aver questo presente, nè presupporlo nel concreto; ma deve fissarsi in ciò che è capace di esser comune, e aver questo presente, e questo

presupporre, se ciò è mestieri, nel concreto. Ma l'intelletto ha l'atto dell'astrazione, con cui lo forma e lo intende insieme, e nol presuppone. Dopo di che negasi la conseguenza e il conseguente. Ecco adunque in breve il processo mentale. L'intelletto per l'astrazione si fissa non già nel comune o nell'universale relativo, ma sì bene in ciò che può esser comune, o nell'universale assoluto, il quale viene dall'intelletto insieme inteso e formato, come risulta dalla II e III parte di questa tesi. Potendo poi l'intelletto aver presenti l'universale assoluto e i particolari, e però confrontare il primo coi secondi, già si trova in grado di scorgere che quello è comune a questi: p. e., che il bianco è comune allo zucchero, alla neve, al latte, all'avorio; che l'esser ragionevole è comune a Pietro, a Paolo, ad Antonio; che l'esser luminoso è comune al sole ed a ciascuna stella; che l'essere pesante è comune al ferro, al rame, allo zinco, all'oro, al platino, e così vadasi scorrendo degli altri. Per via così fatta forma ed insieme intende il comune a più o l'universale logico, senza aver bisogno di presupporre altro che l'universale assoluto (519, 520). Dunque il ragionamento del Rosmini è appoggiato sur un falso supposto, e cade quindi di pianta.

522. Dimostrasi 1.^o che l'uomo, supposte le cose discorse innanzi, può formarsi qualunque idea o giudizio universale: 2.^o che può formarsi anche quella di ente comune: 3.^o e che non v'ha bisogno della idea esplicita dell'ente comune a tutti gli esseri, per fare dei giudizi.

Prova della parte I. Se l'uomo può contemplare qualunque forma dei concreti (qui si parla delle forme suscettive di essere universaleggiate) come capace di essere comune a più, ossia ai particolari, ed insieme può contemplare anche i particolari, egli è evidente che con l'intelletto può con-

frontare la prima coi secondi, e rilevare l'identità o la diversità tra quelli e questa, e così apprendere il comune in atto. Ora per l'astrazione egli può con l'intelletto contemplare qualunque forma dei concreti come capace di essere comune (521): per la coscienza e i sensi può con l'intelletto contemplare tutti i concreti particolari (518). Dunque egli può formare qualunque idea universale. Così, per forma di esempio, chi scrive conosce di essere egli che fa esistere quella scrittura prima non esistente; ma se egli considera solamente *il fare esistere* senza relazione a sè e a quella scrittura particolare, ha di già l'idea di azione senza forme individuanti, e però atta ad essere comune a più particolari. Fate ora che vegga degli agenti particolari, dei parlatori che fanno esistere discorsi, dei musici che fanno esistere canti e suoni, dei vasai che fanno esistere vasi, ei vede quella forma identica e comune a tutte quelle azioni particolari la quale è divenuta così universale in atto.

Formate le idee universali si possono di leggieri formare tutti i giudizi immediati e mediati. A poter formare i primi basta che l'intelletto abbiane la materia, cioè il soggetto e il predicato, per farne il confronto immediato e così pronunciarli. Ora la materia è data dall'esperienza e dall'astrazione (521), come adesso abbiamo dimostrato. Rispetto ai mediati la difficoltà non è maggiore; poichè i seguenti sono immediati: ciò che è o non è predicato dall'universale è o non è predicato di tutti i particolari: ciò che è o non è predicato di tutti i particolari è o non è predicato dell'universale (41). Ora questi due giudizi sono la sorgente di tutti i mediati (67, 69, 103). Dunque la formazione dei giudizi mediati non è più difficile a spiegarsi di quella degli immediati.

Prova della parte II. Egli è vero che l'uomo in

quanto sensitivo apprende, sentendo, i concreti individuali per ogni verso determinati; ma in quanto intellettuale è secondo natura che apprenda primitivamente l'indeterminato ed il comune dei concreti. Primo, la natura dell'intelletto dell'uomo è di procedere dalla cognizione oscura, confusa, indeterminata alla chiara, distinta e determinata, poichè esso è progressivo (24). Ora la cognizione dell'ente è indeterminatissima. Dunque è conforme alla natura dell'intelletto l'apprendere nei concreti l'ente. Più. L'uomo, contemplando il creato con l'intelletto, o rileva le differenze dei varii esseri o no; se non rileva nè differenze individuali, nè specifiche, nè generiche, nè di sostanza, nè di accidente, egli ha acquistato, mediante la non avvertenza di tali differenze, l'idea comune alla sostanza ed all'accidente, e ad ogni essere, cioè quella di ente comune per astrazione; se poi le rileva, potendole abbandonare tutte, può restar anche con sola l'idea del comune a tutte sì fatte cose, ed ha ancora per astrazione l'idea di ente. Dunque all'intelletto umano non manca via per formarsi l'idea di ente. Più. L'idea di ente è la più facile di tutte a formarsi. Per conoscere le cose distintamente fa duopo por mente alle loro differenze, mentre che per conoscerle sotto la ragione comune di ente basta trascurare le loro differenze e non apprenderele. Ora è all'intelletto più facile apprendere nelle cose la ragione comune di ente, che le loro differenze, perchè il primo atto è più imperfetto, ed esige minor conato delle facoltà; perchè il primo atto è cognizione di una cosa sola, laddove il secondo è cognizione delle differenze, ossia di più cose, e però quello esige minore sforzo mentale di questo; perchè nella cognizione di più cose disparate dovendo l'intelletto prestare a tutte attenzione per non confonderle, dura più fatica che quando ne contempla una sola.

Dunque l'idea di ente è anche la più facile di tutte a formarsi. Di qui si trae che l'idea dell'ente comune è anche la prima a formarsi, perchè è la più imperfetta di tutte, appunto per essere comunissima. Così è dell'idea del bene.

Prova dalla parte III. Ogni giudizio richiede l'idea esplicita di ente comune, se i suoi termini o la copula la contengono esplicita, ovvero se tale idea è necessaria a ottenere il soggetto o il predicato. Ora non la contengono esplicita i termini di ogni giudizio, perchè altrimenti tutti i giudizi particolari dovrebbero aver per termini espliciti l'ente, cioè non essere particolari. Non la copula, perchè è ben vero che la formola generale del giudizio viene espressa dall'*è*, *non è*; ma vero è altresì che cotal formola è un trovato dell'analisi in quanto spoglia il giudizio delle forme particolari. Ora ciò vuol dire che l'idea dell'ente contenuta in tutti i giudizi mediante l'analisi è resa esplicita. Dunque avanti di essa vi dimorava soltanto implicita. Inoltre il giudizio, esprimendo che l'essere del soggetto è quello del predicato, esprime la comunanza di essere del soggetto col predicato negli assertivi (35). Ora l'essere dei soggetti e dei predicati dei giudizi rade volte contiene esplicitamente l'ente, come è di tutti i giudizi che non vertono immediatamente intorno all'ente. Dunque la copula contiene l'idea di ente comune soltanto implicitamente. È poi facile vedere che non è necessaria neppure pei negativi. Non è in fine necessaria a ottenere il soggetto e il predicato. Dappoichè o essi esprimono idee individuali o universali. Ma per ottenere le prime basta la coscienza, la sensazione ed il fantasma (318); per ottenere le seconde basta l'astrazione (321, 322). Dunque l'idea esplicita dell'ente comune non è necessaria a ottenere il soggetto e il predicato.

Concludasi dunque non esservi alcun bisogno dell'idea esplicita dell'ente comune per fare dei giudizi, ma bastare l'implicita (143).

323. Si dimostra 1.^o che l'uomo ha idee universali: 2.^o le quali hanno valore oggettivo: 3.^o unica sentenza vera.

Prova della parte I. La maggior parte dei nomi delle lingue sono appellativi, e però comuni. Ma i nomi delle lingue sono l'espressione dei concetti. Dunque esprimono concetti o idee comuni. Più. Noi distinguiamo i nomi proprii dai comuni, i quali convengono a più. Ma l'avere l'idea di una cosa che conviene o è comune a più è avere idea universale. Dunque abbiamo idee universali. Più. Il giudizio esprime unità di essere del soggetto col predicato (35), ossia il comune ad amendue. Ma il comune a più è l'universale. Dunque l'uomo ha idee universali. Un discorso simile può instituirsi intorno al raziocinio.

Prova della parte II. Ogni cognizione è soggettiva ed oggettiva (1). Ma ogni idea universale è cognizione universale. Dunque deve avere un oggetto universale, ed ha quindi valore oggettivo. Più. L'universale comprende anche i particolari concreti individuali e reali. Ma questi hanno valore realmente oggettivo. Dunque ogni idea universale ha valore realmente oggettivo (40). Più. L'universale relativo è l'universale assoluto guardato e conosciuto come comune ai particolari e di loro predicato (320). Ma l'universale assoluto ha esistenza anche reale ed oggettiva (320, 321). Dunque anche il relativo fondamentalmente considerato.

Esposizione della parte III. Gli universali o sono puri nomi senza concetti corrispondenti; o sono concetti soggettivi senza valore oggettivo; o sono concetti aventi oggetti proporzionati, cioè comuni a più particolari anco reali ed esistenti, come gl'indivi-

dui fuori della mente; o in fine sono concetti aventi oggetti comuni virtualmente contenuti nei concreti esistenti. Questa enumerazione esprime tutte le opinioni dei tempi sì antichi che moderni circa tale soggetto.

Non sono puri nomi, come risulta dalla prima parte di questa tesi.

Non sono neppure meri concetti soggettivi senza valore oggettivo, come si appalesa dalla dimostrazione della seconda parte di questa stessa tesi. Questa seconda opinione non è altro che il formalismo di Kant.

Non sono concetti aventi oggetti reali ed esistenti in sè comuni a più; perchè, non avendo tali oggetti nulla di proprio, ma soltanto il comune, essi esisterebbero solo in quanto sono comuni e identici ai loro particolari, e quindi l'oggetto universale formerebbe un solo essere coi particolari. Ma ciò è il pretto panteismo mostrato assurdo altrove (260). È dunque assurda la terza sentenza. Si conferma. Se gli enti di una specie, di un genere, ecc. hanno lo stesso essere reale, essi devono avere le stesse operazioni. Ora ciò è falso. Pietro pensa, vuole, sente, opera diversamente da Paolo, e qui la coscienza parla chiaro. Dunque la terza sentenza è falsa. Più. Se non sono identici cogl'individui non sono universali. Ma che i ricordati oggetti sieno così identici, come or si è detto, ripugna tanto quanto che l'universale sia l'individuale. Tal sentenza dunque ripugna.

Dalle cose or ragionate seguita, che l'unica sentenza vera si è quella la quale mantiene essere gli universali concetti aventi oggetti comuni virtualmente contenuti nei concreti esistenti. E per fermo, abbiamo dimostrato che i concreti individuali esistenti contengono delle forme capaci di essere comuni a più, e di esser rese in atto comuni

a più o universali (319, 320, 321, 322). Ora queste forme sono contenute virtualmente nei concreti individuali, in quanto cioè possono essere rese universali per astrazione dell'intelletto. Dunque questa sentenza è unicamente vera.

324. Si dimostra 1.^o che ogni idea è rappresentativa del suo oggetto: 2.^o e che è mutabile nell'uomo quanto all'elemento soggettivo, non già quanto all'oggettivo.

Prova della parte I. L'idea è il principio col quale l'agente intellettuale produce un effetto conforme ad essa idea (229), o è il principio col quale l'intelletto conosce l'oggetto. Qui si tratta dell'idea tolta nel secondo senso. Chiarito ciò, egli è evidente che per la cognizione noi abbiamo in mente l'oggetto anche esterno. Ma non realmente appunto perchè è anche esterno. Dunque rappresentativamente. Più. La cognizione vera è conforme all'oggetto, poichè se è disforme è falsa (151) e non si può conoscere. Ma l'idea è cognizione. Dunque se non è conforme all'oggetto è impossibile conoscerlo. Più. La cognizione o l'idea è l'oggetto stesso, come conosciuto o ideato, poichè chi ha l'idea di un oggetto ha idealmente nell'intelletto tale oggetto. Ma tra l'idea e l'oggetto ideato non vi ha identità reale, poichè gli oggetti coll'essere conosciuti non vengono mutati, e molto meno addiventano modi del conoscente, quale si è l'idea soggettivamente. Dunque l'identità non può essere che di simiglianza e di rappresentazione. Notiamo però qui appellarsi idea più propriamente il concetto universale delle cose.

Prova della parte II. L'idea è soggettiva ed oggettiva. Ma in quanto soggettiva è un atto del soggetto conoscente, e quindi, se questo è mutabile, lo è pure l'idea. Ma in quanto oggettiva è l'oggetto come ideato e rappresentato, e quindi ne riveste i caratteri. Se dunque l'oggetto è immutabile, oggettivamente lo è pure l'idea. Anzi, se l'oggetto è ne-

cessario ed eterno, oggettivamente considerata è pure l'idea necessaria ed eterna.

325. Si dimostra 1.^o che l'idea è ciò con cui si conosce, e non ciò che si conosce: 2.^o e che il processo mentale fin qui spiegato stabilisce la realtà della conoscenza umana.

Prova della parte I. La cognizione o l'idea importa di necessità il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto o ideato. Ma se il soggetto conoscesse soltanto l'idea, esso non conoscerebbe l'oggetto, nè la cognizione sarebbe oggettiva, ma soggettiva soltanto. Dunque l'idea non è che ciò con cui si conosce. Più. Se l'idea è ciò che si conosce, la cognizione è riflessa, poichè l'idea così presa è un modo del conoscente. Ma la cognizione riflessa non si dà senza la diretta, poichè quella è un ripiegamento del conoscente sopra di questa. Dunque suppone la cognizione o l'idea diretta. Ma questa non può avere per oggetto un'altra idea, non essendo riflessa, nè può essere senza oggetto. Dunque ha un qualche oggetto diverso dall'idea. Dunque l'idea diretta è ciò con cui si conosce l'oggetto, e l'idea riflessa è ciò con cui si conosce un'altra idea o un atto del soggetto. Ma tutte le idee sono o dirette o riflesse. Dunque resta dimostrato che ogni idea è ciò con cui si conosce, non ciò che si conosce. In fine ogni idea è rappresentativa dell'oggetto, e non è l'oggetto. Ma se essa fosse ciò che si conosce, sarebbe l'oggetto. Dunque è ciò con cui si conosce.

Prova della parte II. La seconda parte nasce dalla prima. Se l'idea è ciò con cui si percepisce l'oggetto, segue che con essa si coglie la realtà esterna qual è in sè, e la cognizione è reale, e così si evita, anzi torna assurdo l'idealismo non solo volgare, ma ancora trascendentale. E per fermo, ogni cognizione o idea è riflessa o diretta, come or si è dimostrato. Ma con la prima si conosce la diretta;

con questa non puossi conoscere un'altra cognizione, o un'altra idea del soggetto stesso pensante, ma soltanto un oggetto che non sia nè una cognizione, nè un'idea del soggetto: altrimenti la diretta sarebbe insieme riflessa, il che nel caso nostro ripugna, essendo in noi questi due ordini realmente distinti, come ce ne assicura con tutta evidenza la coscienza. Dunque, secondo il nostro processo, ripugna assolutamente che la nostra conoscenza diretta non apprenda gli oggetti esistenti fuori di sè stessa. Ma la esperienza interna ci attesta che le cognizioni concrete e determinate sono atti della coscienza e della sensibilità esterna ed interna (43, 46, 47 e segg.), i quali, dato pure che fossero cognizioni riflesse, esigerebbero però sempre le cognizioni dirette concrete e determinate corrispondenti. Queste esigono oggetti concreti e determinati, che non sieno atti conoscitivi del soggetto; cioè esigono oggetti concreti e determinati esistenti fuori degli atti conoscitivi diretti e riflessi del soggetto (164, 241). Dunque, secondo il nostro processo, la coscienza e la sensibilità interna ed esterna apprendono il me, il nostro corpo e i corpi esterni nella loro realtà concreta e determinata esistente fuori dei nostri atti conoscitivi diretti e riflessi. Ciò è conformissimo anche alla interna esperienza di fatto. Dunque il nostro processo evita ogni idealismo. L'ordine delle materie fino a qui sviluppate ci guida a trattare della tendenza intellettuale, e a proseguire poscia il rimanente dell'antropologia, senza soffermarci per ora alla critica degli altri sistemi o tentativi intrapresi per determinare i supremi principii della cognizione intellettuale, potendosi questa critica, la quale aggirasi poi finalmente intorno all'intero operare ed essere umano, fare con maggior interezza, esattezza, evidenza e ordine in sul terminar del trattato.

DISCUSSIONE VII.

DELLA FACOLTÀ' DI TENDENZA INTELLETTUALE.

326. Si dimostra 1.^o che l'uomo è fornito di facoltà di tendenza intellettuale: 2.^o e che con essa tende primitivamente al bene in genere.

Prova della parte I. L'uomo è fornito di facoltà intellettuale, apprensiva dell'essere, come si è di sopra mostrato (313, 316), avendo la facoltà di giudicare e di ragionare per oggetto sì l'universale che il particolare. Ma all'apprensiva tiene dietro la facoltà di tendenza (244). Dunque va l'uomo fornito della facoltà di tendenza intellettuale all'essere appreso con l'intelletto. Si conferma. L'uomo va adorno dell'apprensiva dell'essere, del vero e del bene senza limiti, poichè li può predicare di ogni cosa senza limiti. Ora all'apprensiva segue la tendenza. Dunque l'uomo è fornito della facoltà di intellettuale tendenza all'essere senza limiti. Questa facoltà di tendenza all'essere dicesi volontà, e volizione o volere il suo atto, chiamato anche amore.

Prova della parte II. Colla volontà l'uom tende all'essere secondochè l'apprende con l'intelletto. Ma con l'intelletto apprende primitivamente l'essere in genere, poichè questo è l'oggetto proprio formale di lui (322). Dunque con la volontà tende primitivamente all'essere in genere. Ma l'essere termine, compimento e riposo di una tendenza è il suo bene (234). Dunque tende primitivamente al bene in genere. Più. La notizia del bene in genere è primitiva nell'uomo (236). Ma all'apprensione segue proporzionata la tendenza. Dunque tende con la volontà primitivamente al bene in genere. Più. L'uomo vuol essere pienamente felice

anche quando ancor non sa qual sia l'oggetto concreto il quale possa riempire tutte le sue brame. Ora le brame dell'uomo si estendono tanto, quanto la cognizione del bene, cioè a tutto il bene. Dunque l'uomo vuole tutto il bene avanti di conoscere l'oggetto concreto che lo contiene. Ma un bene non conosciuto concreto è astratto, o un bene in genere. Dunque l'uomo tende primitivamente al bene in genere. Si conferma. Nessun bene concreto finito può arrestare la volontà, essendo tendenza al bene illimitato. Ma ciò che non l'arresta o termina non è il bene della tendenza. Dunque il bene cui tende primitivamente la volontà non è il concreto finito. Ma l'infinito non è conosciuto primitivamente, essendo noto solo per dimostrazione. Dunque resta che tenda al bene in genere.

527. L'uomo con la volontà 1.^o tende a qualche oggetto reale; 2.^o il quale contenga l'oggetto formale della volontà; 3.^o tale oggetto è Dio.

Prova della parte I. L'uomo tende per natura ad operare realmente, essendo un essere reale. Ma senza un termine od oggetto reale ciò torna impossibile. Dunque tende con la volontà ad un oggetto reale.

Prova della parte II. Se l'oggetto reale non contiene l'oggetto formale della volontà, l'uomo con essa non vi può tendere ragionevolmente, poichè tenderebbe ad una cosa che non può terminare, cioè a un termine non termine (242). Ora è assurdo che l'uomo con essa non vi possa tendere ragionevolmente, poichè non avrebbe operazione, nè real termine alla sua tendenza specifica o natura. Dunque l'uomo tende a qualche oggetto reale, il quale contenga l'oggetto formale della volontà.

Prova della parte III. Questo oggetto reale deve contenere o equivalere al bene in genere formale oggetto della volontà. Ma il bene in genere, oggetto

della volontà, è l'essere illimitato (326). Dunque l'oggetto reale, di cui parliamo, è un essere illimitato. Ma Dio solo è l'essere illimitato, come è stato già provato (274), e sarà più di proposito provato innanzi. Dunque Dio solo è l'oggetto reale che contiene il formale oggetto della volontà umana. Più. Tale oggetto reale o è l'essere infinito, cioè Dio, o è l'essere finito, cioè il mondo, o l'unione d'amendue. Ma, se ponsi il primo, abbiamo l'intento: se ponsi il secondo, ne segue che la volontà è la facoltà di tendenza all'essere illimitato, e insieme limitato, ossia un assurdo: se ponsi il terzo, ne segue che l'oggetto della volontà è l'unione dell'illimitato col limitato. Ma l'oggetto della volontà è l'essere illimitato. Dunque l'essere illimitato in tale ipotesi risulta dall'illimitato col limitato, il che è assurdo (260). Dunque è assurdo che sia l'unione dell'illimitato col limitato. Inoltre la volontà tende all'essere in proporzione che l'uomo apprende (244). Ma l'uomo con la ragione apprende il finito subordinato a Dio non altrimenti che mezzo a Lui (284, 285, 289). Dunque l'uomo con la volontà non può, secondo ragione, tendere all'unione dell'illimitato col limitato se non come a unione del mezzo col fine. Ora il fine e non il mezzo è il bene di una tendenza (217). Dunque l'oggetto di cui parliamo è solo Dio.

528. Si dimostra che l'uomo, per tendere realmente al fine di sua natura ragionevole, abbisogna 1.^o di apprendere un qualche bene concreto e individuale, e di tendere ad esso: 2.^o che tale tendenza presuppone apprensione e tendenza al bene in genere: 3.^o e che può determinarsi ad operare dietro la notizia di qualunque essere concreto anche finito: 4.^o definizioni.

Prova della parte I. Per tendere realmente è necessario un termine reale concreto e individuale, e

non astratto (327). Ma la tendenza ragionevole suppone in chi tende l'apprensione del termine di essa tendenza. Dunque l'uomo, per tendere realmente al fine di sua natura ragionevole, abbisogna di apprendere un qualche bene concreto e individuale, e di tendere a quello.

Prova della parte II. La volontà non può tendere senza il suo oggetto. Ma il suo oggetto è il bene in genere, poichè è facoltà di tendenza al bene in genere (326). Dunque non può tendere ad un bene concreto individuale, se prima (almeno di priorità di natura) (158) non tende al bene in genere. Ma la tendenza presuppone l'apprensione. Dunque la tendenza a un bene concreto e individuale presuppone l'apprensione e la tendenza al bene in genere.

Prova della parte III. Da qualunque concreto individuale conosciuto immediatamente o mediatamente può l'uomo formarsi l'apprensione del bene universale e del bene concreto (322). Ora a coteste due apprensioni risponde la tendenza. Dunque dietro la notizia di qualunque essere concreto anche finito può l'uomo determinarsi ad operare.

Esposizione della parte IV. L'oggetto formale adeguato della volontà, ossia il bene in genere, dicesi felicità oggettiva dell'uomo: l'atto con cui possiede la felicità oggettiva si chiama felicità formale. Dicesi anche fine oggettivo l'uno e fine formale l'altro.

329. Si dimostra 1.^o che l'uomo è necessitato a tendere con la volontà alla felicità: 2.^o la quale è necessariamente perpetua.

Prova della parte I. Ogni essere è necessitato a tendere al suo fine specifico, perchè vi è determinato da natura specifica (213, 214). Ora il fine specifico a cui è determinato l'uomo a tendere con la volontà è il bene in genere soltanto; poichè, se fosse determinato a qualche bene in particolare, non

potrebbe tendere che a quello, e niente agli altri (214). L'uomo è dunque necessitato a tendere soltanto al bene in genere o alla felicità. Più. L'uomo non è da natura determinato a conoscere alcun essere in particolare, ma soltanto l'essere in genere; poichè, se fosse da natura determinato a conoscere qualche essere particolare, non potrebbe conoscere gli altri senza distruggersi. Ora all'apprensione segue proporzionata la tendenza. Dunque l'uomo non è da natura determinato o necessitato a tendere se non al bene in genere. Più. Una tendenza non può essere arrestata ed attuata necessariamente salvochè dall'apprensione del suo oggetto adeguato (245). Ora la volontà, essendo illimitata, ha per oggetto adeguato solo il bene illimitato (326, 242). Dunque non può essere attuata necessariamente che dall'apprensione del bene illimitato. Ma il bene illimitato da noi appreso necessariamente o è concreto o astratto. Non può essere da noi appreso necessariamente il primo, perchè non siamo necessitati da natura ad apprendere il bene illimitato concreto in Dio (nel quale soltanto si trova), essendochè la natura ci dà due apprensioni, una del bene sensibile e limitato e l'altra dell'intelligibile (299); e quindi non possiamo qui in terra vedere mai tutto il bene raccolto in un solo oggetto concreto infinito. Dunque è appreso soltanto il secondo. Inoltre Dio non è da noi veduto nel suo essere concreto. Dunque si conchiude che non può essere la volontà attuata necessariamente che dal bene in genere. Come l'uomo tende necessariamente al bene in genere, così è per natura necessitato a fuggire il male in genere.

Prova della parte II. La natura dell'uomo è di tendere al bene illimitato. Ma il bene illimitato è il migliore possibile (185); poichè altrimenti gli

mancherebbe qualcosa. Dunque la natura dell'uomo è di tendere al bene migliore possibile. Ma un bene non posseduto perpetuamente non è il miglior possibile. Dunque la natura dell'uomo è di tendere a un bene illimitato perpetuo, a una perpetua felicità. Si conferma. L'uomo tende per natura ad essere illimitatamente felice. Ma non può essere illimitatamente felice se non quando sia felice perpetuamente. Dunque l'uomo per natura tende a felicità perpetua. Più. L'uomo apprende che un bene illimitato posseduto perpetuamente è senza paragone migliore del contrario. Ma la tendenza si estende quanto l'apprensione. Dunque la sua natura è di tendere a felicità perpetua. Più. Se non fosse perpetua, l'uomo la bramerebbe tale, perchè ha l'apprensione dell'essere senza limiti di tempo e di spazio. Ma allora non adeguando le brame naturali della volontà o natura, avrebbe una tendenza senza oggetto proporzionato, ed avrebbe una tendenza tendente al nulla, il che è assurdo. Dunque è assurdo che la felicità non sia perpetua. Tal felicità si chiama anche finale felicità.

550. Dimostrasi 1.^o che l'uomo non è necessitato, ma libero di scegliere i mezzi concreti che conducono alla felicità: 2.^o che la volontà va però soggetta a una necessità morale, che non toglie la libertà: 5.^o conseguenze relevantissime.

Prova della parte I. Per mezzi concreti, che conducono alla felicità è da intendere ogni oggetto concreto, non escluso quello in cui risiede il bene illimitato (527), poichè anch'esso è un mezzo senza del quale non è possibile divenir felice. La prima prova si toglie dalla coscienza. Per poco che uom rifletta su di sè medesimo, s'accorge con tutta evidenza che non può seriamente non voler esser felice, ma che però non è necessitato fisicamente ad appigliarsi ad un mezzo concreto piuttostochè ad un

altro per divenirlo: così noi siamo certi di non essere necessitati a volere un oggetto concreto piuttostochè un altro; siamo certi che non siamo necessitati ad applicare l'intelletto, l'imaginativa, la vista, l'udito, l'odorato, il palato, il tatto ad un oggetto concreto piuttostochè ad un altro; e ognuno che scommettesse di poter fare in tali materie sempre gli atti contrarii ai propositigli, sarebbe sicuro di vincere. Ora il non essere necessitato, ma libero di scegliere gli oggetti concreti, è esser libero di scegliere i mezzi concreti che conducono alla felicità. Dunque l'uomo è libero intorno ad essi. La seconda vien tratta dal senso comune. Il senso comune giudica buone, lodevoli e meritevoli di premio certe azioni, mentre giudica malvage, vituperose e degne di castigo certe altre; di qui il consigliare, l'esortare, il far leggi, l'infligger pene. Ma tuttociò suppone libertà di azione nell'uomo operante. Dunque la libertà è una verità del senso comune, il quale non può errare, perchè è una verità immediata di coscienza. Si prova poi dalla natura stessa della volontà. L'uomo non è necessitato da natura a tendere se non se al fine specifico, cioè al bene in genere (213, 214). Ora i beni concreti non sono il bene in genere. Dunque non è necessitato da natura a tendervi, ed è quindi libero di non tendervi. Più. L'uomo non è necessitato da natura a conoscere alcun bene particolare coll' intelletto, ma soltanto il bene in genere (329). Ma la tendenza o la volontà è proporzionata all'apprensione (326). Dunque non è necessitato, ma libero di tendere con la volontà ai beni concreti. Più. La sola apprensione intuitiva dell'oggetto adeguato reale potrebbe arrestare necessariamente la volontà, poichè, possedendolo in tal caso nel miglior modo possibile, non avrebbe più ove tendere (243). Ora l'uomo in questa vita non ha

l'apprensione intuitiva dell'oggetto adeguato reale della volontà, il quale non è che Dio (227), e Dio non è qui conosciuto dall'uomo intuitivamente, come abbiamo dimostrato (150), e dimostreremo più sotto (435). Dunque non può in questa vita esser da natura necessitato a voler tendere ad alcun bene reale concreto, ed è perciò libero di tendere a tutti i beni concreti, o ai mezzi concreti di felicità.

Prova della parte II. L'uomo è necessitato a tendere colla volontà al bene in genere, detto fine ultimo o felicità. Ora la felicità è appresa colla ragione, e in astratto congiunta col possesso di Dio bene infinito (527), e questo possesso è appreso congiunto colla tendenza ai mezzi atta a produrlo (chi non tende, non giunge); poichè il fine non è ottenibile senza i mezzi (226). Dunque è l'uomo necessitato a tendere anche ai mezzi concreti conducenti alla felicità. Ma avendo di presente una cognizione astratta e però imperfetta di Dio, non è necessitato, anzi non può mirare in Lui tutto il bene illimitato, e molto meno può mirare tutto il bene illimitato negli enti concreti finiti; e quindi non è necessitato fisicamente a tendere ad essi, nè però è costretto fisicamente a cedere alla mentovata necessità finale. Dunque la volontà dell'uomo va soggetta a una necessità finale o morale, che non le toglie la libertà. Brevemente. L'uomo è necessitato a tendere alla felicità. Ma conosce che essa dimora nel possesso di Dio. Dunque l'uomo conosce di essere necessitato a tendere al possesso di Dio e ai mezzi concreti conducentivi. Ma d'altra parte non è fisicamente necessitato da natura a riconoscere in sì fatti oggetti il bene illimitato. Dunque non è neppur fisicamente necessitato a tendervi, ma sol moralmente, e però va l'uomo soggetto a una necessità morale e finale che non gli toglie la libertà fisica.

Esposizione della parte III. Indi consegue: primo, che la libertà trae origine dalla illimitatezza della tendenza e della apprensione, perchè i beni concreti or noti a noi non ponno necessitarla a tendere ad essi. Secondo, che la libertà presuppone gli esseri finiti o nell'apprensione, come quando l'apprensione è astrattiva ed imperfetta; oppure in loro stessi, come quando sono beni creati, e che però nasce sempre dalla imperfezione del soggetto o dell'oggetto, o di amendue. Terzo, che la libertà è essenzialmente e solamente degli esseri intelligenti, perchè essi soli hanno essenzialmente apprensione e tendenza illimitata, per cui potendo confrontare i beni limitati col fine ultimo, cioè col bene in genere, possono rifiutarli. La qual cosa non è dei bruti, privi della facoltà di giudicare e di confrontare. Quarto, che la libertà non è facoltà diversa dalla volontà, ma è la volontà stessa illimitata, la quale è necessitata in quanto è tendenza al bene illimitato, non già in quanto è tendenza al bene limitato. Quinto, che Dio, come causa universale, determinando la natura umana al fine, determina e necessita l'apprensione del bene in genere e la tendenza al medesimo, non già l'apprensione dei beni particolari e la tendenza ad essi (281), ed è quindi l'uomo lasciato libero nel tendere a questi ultimi. Sesto, da ciò segue che l'uomo ha da Dio causa universale la determinazione e la necessità primitiva costante, uniforme e universale di tendere al bene in genere, che è il fine. Ora tale determinazione e necessità della legge naturale è l'espressione del volere o comando del Creatore (288), detto superiore in quanto ordina gl'inferiori al bene e al fine. Dunque esprime il volere o il comando di Dio Creatore e superiore in quanto ordina gl'inferiori al fine. Ma l'atto del comando e dell'imperio viene dal superiore espresso ai sud-

ditì col modo imperativo. Dunque il ricordato comando verrà espresso così all'uomo: *tendi al bene; ovvero: fa il bene.* È questa la prima base di tutta la legge naturale morale, intorno alla qual base l'uomo non è libero. Settimo, che da questa nasce la determinazione e necessità morale di tendere ai mezzi concreti senza perdere la libertà fisica, detta obbligazione o dovere morale. Ottavo, che la volontà non può andar soggetta ad impulso esterno contro sua natura, detto *violenza*, poichè è tendenza naturale; ma una tendenza violentata non è più naturale. Diconsi *elicitì* gli atti che la volontà produce da sè, ed *imperati* quelli che produce movendo le altre facoltà. Chi volge gli occhi a un libro vuole volgerveli: l'atto del volere è elicitò, ed imperato l'altro. Nono, che, essendo la felicità oggettiva, di cui qui si parla, il bene in genere, e però comune affatto e senza limiti, non dà origine al sistema egoistico dell'utilitarismo e dell'interesse, perchè ripugna che il bene comune e senza limiti sia il bene privato di qualcheduno soltanto, e che il bene illimitato sia il bene limitato. Tuttavia il bene comune e illimitato contiene il bene privato o particolare di ogni tendenza, ed è capace di compiutamente terminarla. Ma di ciò ampiamente parleremo in un altro lavoro.

551. Si obbietta 1.^o la coscienza ci attesta che vogliamo operare, non già che possiamo non voler operare: 2.^o se l'ago magnetico avesse coscienza e il desiderio di volgersi al polo, crederebbe di esser libero, benchè nol fosse. Dunque la coscienza non può attestarci la libertà.

Rispondo al primo, negando la seconda parte dell'asserzione. La coscienza ci attesta degli atti che non possiamo non porre, come è l'atto di voler essere felici, di giudicare che $5 + 3 = 6$, e degli atti che non siamo necessitati a fare, quali sono

il sedere, il camminare, lo studiare e mille altri, e siamo sicuri che possiamo incominciarli, interromperli, ripigliarli a piacimento. Ora i primi sono necessari e gli altri liberi. Dunque la coscienza ci attesta la libertà dei nostri atti. Dalla libertà degli atti la ragione deduce quella della volontà universalmente presa, o di diritto, mentre la coscienza ci attesta libertà di fatto.

Rispondo al secondo, negando l'antecedente. Primo, l'ipotesi dell'ago magnetico materiale con coscienza (soltanto propria degli esseri immateriali e semplici) è assurda. Dunque il conseguente che se ne trae è pure assurdo. Secondo, non potrebbe credersi libero se non a condizione di essere ingannato dalla coscienza intorno al proprio obbietto, la qual cosa è un'altra assurdità. Dunque è del pari assurdo il conseguente che se ne tira. In fine, si confonde il sentimento di operar volentieri col sentimento di poter non fare un'azione, i quali sono diversi. Ora la calamita nella detta ipotesi avrebbe il primo, non già il secondo, mentre l'uomo può avere l'uno e l'altro, anzi può avere il secondo senza il primo. Quindi si nega il conseguente.

332. Si obbietta: 1.^o le passioni trascinano l'appassionato: 2.^o l'abito, diventando natura, è irresistibile: dunque per l'appassionato e per l'abituato non vi è libertà.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione. Le passioni trascinano l'appassionato, cioè tolgono la libertà quando tolgono l'uso di ragione, concedo; quando non tolgono l'uso di ragione le passioni trascinano l'appassionato, suddivido; lo trascinano con forza difficile a superarsi, concedo; con forza impossibile a superarsi, nego. Le ragioni di questa distinzione sono nelle prove della tesi.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione. L'abito, diventando natura impropriamente, è anche

impropriamente irresistibile, concedo; propriamente, nego. Imperocchè, essendo l'abito una disposizione costante, in grazia di cui la indeterminazione di un essere propende più ad uno che ad un altro atto di quelli che gli convengono, fa in modo che gli atti contrarii sieno bensì più difficili, ma non già impossibili. A tanto bisognerebbe che l'abito distruggesse l'essere della facoltà, il che è impossibile, siccome dimostreremo tra poco (334).

333. L'uomo per operare abbisogna di un giudizio pratico, col quale si propone un bene da conseguire o un male da evitare. Ma il giudizio è necessario. Dunque la volontà è da esso necessitata.

Rispondo, distinguendo la maggiore. Abbisogna di un giudizio pratico, col quale si propone un bene da conseguire o un male da evitare come termine richiesto all'azione umana, concedo; abbisogna di un giudizio che lo necessita ad operare, suddistinguo; se esso gli propone il bene illimitato, concedo; se un bene limitato, nego. Quindi nego conseguenza e conseguente.

DISCUSSIONE VIII.

DELL'ABITUDINE, DELL'ATTENZIONE E ASSOCIAZIONE

DELLE IDEE E DELLA MEMORIA.

334. Si dimostra 1.^o che i soli esseri aventi qualche indeterminazione sono capaci di abitudine: 2.^o e che non è una seconda facoltà: 3.^o ma una perfezione di lei.

Prova della parte I. L'abitudine è una disposizione costante, in grazia di cui la indeterminazione di un essere propende più ad uno che ad un altro atto di quelli che gli convengono. Ora gli esseri determinati da natura ad obbietto specifico indivi-

duale (215) non possono propendere costantemente più ad uno che ad un altro atto di quelli che gli convengono: così il grave può ricevere disposizione bensì momentanea a salire per la verticale, non però costante. Dunque capaci di abitudine sono soltanto gli esseri aventi qualche indeterminazione.

Prova della parte II. L'abito si acquista con la ripetizione dell'atto di operare: così col fare molte operazioni di aritmetica e di algebra se ne acquista l'abito. Ma la ripetizione dell'atto presuppone la facoltà. Dunque l'abito presuppone la facoltà, e non è una seconda facoltà distruggitrice della prima.

Prova della parte III. L'abito è attuazione della capacità della facoltà indeterminata; poichè, appunto per essere indeterminata, è capace di ricevere la determinazione e la propensione costante più ad un atto che ad un altro, ossia l'abito. Ora l'attuazione dovuta secondo natura alla facoltà, è perfezione (257) di essa. L'abito è dunque perfezione della facoltà.

555. Si accennano 1.^o le cause dell'abito: 2.^o gli effetti di lui: 3.^o perfezione dell'operare risultante dall'abito.

Esposizione della parte I. Presupposta la indeterminazione della facoltà, l'abito è prodotto dalla ripetizione dell'atto. Questa dunque è la sua causa prossima. Causa remota è l'intelligenza, che fa ripetere gli atti alla facoltà.

Esposizione della parte II. Ogni facoltà è dalla presenza dell'oggetto determinata prontamente all'atto e senza difficoltà, se non è ritardata da ostacoli difficili a superarsi (241). Ora l'abito, togliendo l'indeterminazione della facoltà all'atto, toglie l'ostacolo difficile a superarsi, il quale la ritarda. Dunque una facoltà fornita di abito è dalla presenza dell'oggetto determinata prontamente all'atto e senza difficoltà. Ma il tendere all'oggetto senza ostacoli e

difficoltà, cioè senza diminuzione della forza che s'impiega a conseguire il fine, è perfezione e bene dell'agente, e però gradevole. Dunque l'abito rende anche gradevole o piacevole l'operare. Effetto dunque dell'abito è rendere pronto, facile e piacevole l'operare agli agenti che però ne sono capaci.

Esposizione della parte III. L'operare è tanto più perfetto, quanto è più perfetta la cagione, poichè le è proporzionato. Ora la facoltà abituata all'atto è più perfetta dell'opposta (354). Dunque dall'abito risulta più perfetto l'operare.

356. Si esplica 1.^o l'attenzione: 2.^o e l'associazione delle idee e dei fantasmi.

Esposizione della parte I. L'applicazione di una facoltà conoscitiva ad un oggetto dicesi attenzione. Essa è sensitiva e intellettuale, come la facoltà conoscitiva. Nell'uomo o è comandata o no dalla volontà: la prima dicesi volontaria e riflessa; e l'altra involontaria e diretta, o spontanea. La continuata attenzione ad un oggetto chiamasi meditazione. La vivace apprensione, l'importanza, la novità, l'eccellenza degli oggetti, e più di ogni altra cosa la propensione naturale avvalorata da costanza ad apprendere ciò che vuolsi, sono le cagioni dell'attenzione dell'uomo.

Esposizione della parte II. Dicesi associazione delle idee e dei fantasmi quel legame che hanno fra di loro, per il quale tornata un'idea o un fantasma, ne ritorna la serie intera. Così, se tu hai ben meditato la dottrina della causalità, tornandoti alla mente l'idea di causa, tosto comparisconti innanzi le sue divisioni almeno precipue (211 e segg.). Così, dove ti risovvenga d'aver visitato un amico, ti risovviene la sala nella quale ti ha ricevuto, le altre persone ivi vedute, i discorsi tenuti, e altrettali cose. Nell'uomo l'associazione delle idee e dei fantasmi è naturale o arbitraria, secon-

dochè naturale o arbitrario è il loro legame. Così è naturale l'associazione dell'idea di effetto con quella di cagione, e arbitraria quella delle idee coi vocaboli.

Le cagioni dell'associazione mentovata sono principalmente la simiglianza, la causalità, la contrarietà, e la contiguità di tempo e luogo.

337. Si dimostra 1.^o che l'uomo è fornito di memoria: 2.^o se ne determinano gli elementi: 3.^o e mostrasi che la memoria è intellettuale: 4.^o conseguenze.

Prova della parte I. La coscienza ci attesta che richiamiamo alla mente le idee o le cognizioni avute in addietro. Ora questo atto di richiamare alla mente le idee o le cognizioni avute in addietro è un atto detto di memoria, il quale esige facoltà proporzionata. È dunque l'uomo fornito della facoltà di memoria.

Esposizione della parte II. Richiamare alla mente un'idea, o una cognizione avuta in addietro, non si può se non è stata ritenuta, poichè il nulla non si richiama. Dunque la memoria esige la ritentiva delle idee. Inoltre bisogna che siasi certi che l'idea presente non è diversa, ma identica colla avuta in passato. Ma ciò non potrebbe ottenersi quando mancasse la ritentiva. Dunque il primo elemento della memoria è *la ritentiva delle idee*. Ma senza l'atto di richiamarle alla mente non ha la memoria il suo esercizio. Dunque il secondo elemento è *l'atto di richiamare le idee ritenute*. Non potrebbero richiamarsi le idee come avute in passato da chi non le riconoscesse identiche, e non avesse il sentimento di essere quegli che le ha avute appunto in passato; poichè chi non sa di esser quegli che le ha avute in passato, non ne ha la ritentiva. Dunque il terzo elemento si è che sieno riconosciute *identiche*, e si abbia *il sentimento di esser quegli che le ha avute in passato*. Quarto, che si riconosca *il tempo presente e passato come diversi*.

Prova della parte III. Per la memoria l'uomo apprende l'identità dell'idea presente con la passata, della persona che apprende l'idea presente con quella che ha avuto l'idea passata, e infine la diversità del tempo presente dal passato. Ora tali oggetti sono relazioni e però intelligibili (27). Dunque la memoria ha per oggetto l'intelligibile, ed è intellettuale. Più. La memoria ha per oggetto idee universali, giudizi e raziocinii, i quali sono immateriali, perchè non hanno i caratteri della materia, e quindi sono enti intelligibili. Dunque la memoria è intellettuale.

Esposizione della parte IV. La memoria non ritiene le cognizioni in atto; altrimenti saremmo sempre in atto di ricordanza. Dunque le ritiene in abito, stato medio tra la pura potenza e l'atto compiuto. In fatti l'abito conoscitivo è una specie di determinazione dell'intelletto a conoscere, prodotta e lasciata in lui dall'atto (specialmente ripetuto) eccitato dall'oggetto col determinarvi il medesimo intelletto. Perciò le idee conservate fanno, per così dire, le veci dell'oggetto determinante l'intelletto a conoscere. L'altra conseguenza è che la memoria non è formalmente distinta dall'intelletto, perchè non vi ha formale distinzione di oggetto, avendo amendue per oggetto il vero.

558. Si dimostra 1.º che la memoria intellettuale non si esercita senza il fantasma sensibile: 2.º e che è spontanea o volontaria.

Prova della parte I. La memoria è intellettuale. Ma l'uomo non esercita l'intelletto senza il concorso del fantasma sensibile (317). Dunque essa non si esercita senza il fantasma sensibile.

Prova della parte II. La memoria o ci torna alla mente le idee avute in passato senza sforzo, ovvero con dello sforzo. La prima è detta spontanea, e volontaria la seconda.

339. L'uomo ha 1.^o una specie di memoria sensitiva: 2.^o comune anche ai bruti: 3.^o somiglievole in alcuni effetti all'intellettiva.

Prova della parte I. L'uomo è fornito della immaginativa, la quale ritiene e riproduce i fantasmi degli oggetti sentiti in addietro (310). Ora tali elementi sensitivi costituiscono come l'essenza generica della memoria, poichè la specifica è costituita dal riconoscimento dell'identità del fantasma presente coll'avuto in passato e dagli altri caratteri noverati innanzi (337). Dunque dimora nell'uomo anche una specie di memoria sensitiva.

Prova della parte II. Che codesta memoria sensitiva sia anche nei bruti è evidente, poichè vanno essi pure fregiati dell'immaginativa (309).

Prova della parte III. Siccome il bruto tende al piacere ed avversa il dolore (308), e viene anche determinato dall'abitudine a tendere o a non tendere ad oggetti sensibili (334, 335); così, risvegliandosi una parte di un fantasma complesso in lui, risvegliasi anche il fantasma del luogo e dell'oggetto del piacere o del dolore, avvalorato molte volte dall'abitudine. Ora conforme all'apprensione è la tendenza. Dunque il bruto, trovandosi vicino ad un luogo conforme al primo supposto, vi tenderà; e trovandosi in un luogo conforme al secondo supposto, ne fuggirà. Così, passando un cavallo vicino al prato, ove è solito pascere l'erba, riprodurrà il fantasma avuto prima dell'oggetto piacevole, e ad esso tenderà; ma se udirà lo scoppiettio della frusta, riprodurrà il fantasma del dolore altre volte provato unito a quello di tendere al prato, e sarà spinto a fuggire il dolore seguendo il cammino senza piegare.

340. Per ritener le idee fa bisogno dell'attenzione, dell'abito e dell'associazione delle idee medesime.

Rispetto alla prima è cosa indubitata, poichè

quelle cose, a cui leggermente applichiamo l'animo, tosto dimentichiamo; dove per contrario ferme teniamo quelle altre, a cui attendiamo di proposito, come l'esperienza ne assicura.

L'abito poi si forma dalla ripetizione degli atti. Ora quelle cose, che più e più volte pensiamo, dalla memoria difficilmente cadono. Dunque fa di mestieri pur dell'abito.

L'associazione delle idee fa sì, che tornata alla mente una parte di un'idea complessa, ritorni per intero anche quest'ultima. Dunque la memoria è pur bisognosa dell'associazione delle idee. Il medesimo è a dire di quella dei fantasmi.

DISCUSSIONE IX.

DEI PRINCIPII COMPOSITIVI DELL'UOMO IN PARTICOLARE.

541. Si dimostra 1.^o che l'uomo risulta essenzialmente da un corpo senziente con lui: 2.^o organizzato: 3.^o per legge di natura corruttibile: 4.^o e strumento all'intendere e al volere di lui: 5.^o conseguenza.

Prova della parte I. L'uomo è essenzialmente sensitivo, perchè la sua essenza è l'essere animale ragionevole (295). Ma il sensitivo risulta essenzialmente da un corpo senziente con lui (297). Dunque l'uomo risulta essenzialmente da un corpo senziente con lui.

Prova della parte II. Tolta in tutto o in parte l'organizzazione che è costante, uniforme e universale sì negli organi esterni, sì negl'interni (302, 304), la sensazione o non sorge punto, ovvero sorge incompiuta e guasta. Ora ciò non avverrebbe quando al sentire non fosse essenziale la organizzazione. Dunque il corpo dell'uomo è essenzialmente organizzato.

Prova della parte III. È fatto costante, uniforme e universale che il corpo non solo dell'uomo, ma e di ogni vivente corporeo, si risolve per morte nelle sue parti e si corrompe. Ciò indica con ogni evidenza una legge di natura. È dunque legge di natura che il corpo dell'uomo è corruttibile. Ciò deriva dall'essere composto di parti realmente distinte, le quali, quando la loro affinità chimica soverchia la forza vitale organizzatrice, si sottraggono al dominio di quest'ultima, ed alterandosi la organizzazione essenziale, il vivente muore, ed il corpo, rimanendo in piena balia delle forze chimiche e fisiche, corrompesi alla fine compiutamente.

Prova della parte IV. È impossibile all'uomo il sentire senza corpo (297). Ma l'uomo nella vita presente non può intendere nè quindi volere senza giovare di qualche percezione sensibile (317, 318), ossia senza il sentire. Dunque il corpo è strumento all'intendere e volere dell'uomo.

Esposizione della parte V. Reso che sia lo strumento di operare inetto in tutto o in parte, viene impedita in proporzione anche l'operazione. Ora lo strumento all'intendere e volere dell'uomo è il corpo senziente organizzato. Dunque, reso inetto a tale ufficio il corpo senziente organizzato in tutto o in parte, sarà tolto nella stessa proporzione l'intendere e il volere attuale dell'uomo. Ciò mostra il vincolo stretto che corre tra l'anima e il corpo, o meglio tra l'uomo intellettuale e l'uomo sensitivo.

542. Dimostrasi 1.^o che, nell'uomo vi ha il principio di sentire, intendere e volere: 2.^o il quale non può essere materia: 3.^o conseguenza.

Prova della parte I. L'uomo produce in sé medesimo delle sensazioni, delle intellezioni e dei voleri sempre nuovi. Ora se non avesse il principio di sentire, intendere e volere, non ne avrebbe il potere, cioè a dire tornerebbe impossibile il pro-

durti. Dunque dimora nell'uomo il principio col quale sente, intende e vuole, chiamato altrove anima (297).

Prova della parte II. Il principio di sentire è congiunto bensì al corpo o alla materia organizzata, ma non può essere la materia organizzata. E per fermo, il principio col quale l'uomo sente senziente con sè le braccia, è identico con quello col quale sente il capo, il petto e le parti rimanenti del suo corpo. Ora la materia, organizzata o no, essendo estesa, ed avendo parti realmente distinte, cioè tali che l'una non è l'altra, come il braccio destro non è il sinistro, non può avere la identità essenziale al principio di sentire. Dunque il principio di sentire non può essere materia. Si conferma. Essendo il principio di sentire una parte del corpo nostro identico con quello di sentire tutte le altre, ne segue che esso non può avere parti realmente distinte; che però è semplice, indivisibile ed uno (194, 195, 196). Ma alla materia, organizzata o no, ripugna il non potere aver parti, poichè può sempre dividersi oltre ogni limite o all'infinito (258): ripugna il poter esser semplice indivisibile ed una (nel senso però di indivisibile), anche perchè essa non può risultare dall'inesteso (258). Dunque ripugna che il principio col quale uom sente sia materia. Più. Ripugna che il principio di sentire sia figurato, perchè inesteso, e la figura non conviene a quest'ultimo. Ma la materia è per natura figurata (251). Ripugna dunque che il principio di sentire sia materia. Più. Ripugna che la materia sia penetrabile (251). Ma il principio di sentire importa essenzialmente compenetrabilità (298). Dunque ripugna che esso sia materia. Da ultimo la materia è inerte, e non può mutarsi e perfezionarsi da sè (251). Ora col principio di sentire l'uomo è attuoso nell'apprendere il sensibile (305), e quindi

nel tendere ad esso; ed è attuosso anche nel riprodurre il fantasma (309). Dunque non è materia. In secondo luogo, non può esser materia il principio col quale l'uomo intende. In fatti tal principio è quello per cui giudica e ragiona. Ciò posto, per giudicare è mestieri che chi apprende il soggetto sia identico con chi apprende il predicato, non che la convenienza o la discrepanza tra que' due termini; per ragionare è d'uopo che chi apprende l'antecedente sia identico con chi apprende il conseguente e la conseguenza. Ora, se tal principio è materia o corpo qualunque, non può avere simile identità, perchè ogni corpo ha parti tali che l'una non è l'altra. Dunque il principio con cui l'uomo giudica e ragiona, ossia con cui intende, non può essere nè materia, nè corpo qualunque. Più. Il principio di intendere è semplice indivisibile, e quindi inesteso e senza figura, poichè, essendovi in lui soltanto identità reale, come ora si è dimostrato, ne resta esclusa essenzialmente la composizione di parti, la divisibilità, la estensione e la figura. Ma la materia comunque delicatamente organizzata ha sempre parti, essendochè l'organizzazione è impossibile senza parti; anzi, quanto più fina è l'organizzazione, esige sempre tanto maggior numero di elementi, come la chimica insegna (253), esser maggiore il numero degli elementi nel vegetale che nell'inorganico, e maggiore ancora nell'animale che negli altri due regni; avendo quindi la materia sempre parti, è per natura composta, divisibile, estesa e figurata. Dunque il principio di intendere non può essere nè materia nè corpo. Più. Il principio d'intendere può ripiegarsi tutto sopra sè stesso, poichè per riflessione apprende sè stesso, e l'apprendere sè stesso importa che la stessa cosa sia il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Ora la materia non può ripiegarsi sopra sè stessa;

ma soltanto una parte può cadere sopra l'altra, la qual cosa non è ripiegamento di un essere sopra sè stesso, ma bensì sovrapposizione di un essere ad un altro. Dunque il principio d'intendere non può essere materia. Più. Il principio di conoscere è penetrabile e da sè e dagli altri oggetti; poichè il conoscere importa ciò (298). Ora ripugna che un pezzo di materia sia penetrabile da sè stesso e da altri oggetti corporei, perchè l'una parte non è l'altra, nè gli oggetti esterni sono una stessa materia individua. Dunque ripugna che il principio d'intendere sia materia. In fine il principio d'intendere, operando, si attua e perfeziona da sè, e potendo cambiare a piacimento il suo operare, non è inerte. Ma la materia è inerte (251) per sua natura. Dunque il principio di sentire non può essere materia.

In terzo luogo, non può esser materia il principio col quale l'uomo vuole; poichè la materia è da natura determinata a tendere ad oggetti individuali (215). Ora il principio di volere è soltanto determinato a tendere al bene in genere (329). Dunque esso non è materia. Più. La volontà è una facoltà, per cui l'uomo si determina da sè, e non è necessitato dall'oggetto concreto all'atto (330). Ora la materia è determinata all'atto necessariamente dall'oggetto concreto presente: così il grave posto nella sfera di attività del centro della terra non può non tendervi; il ferro non può non attirare la calamita presente; un corpo conduttore allo stato naturale non può non ricevere la influenza di un corpo elettrizzato vicino. Dunque il principio di volere non è materia. In fine il principio di volere, essendo libero (330), può cambiare e modificare sè e le svariate sue operazioni in infinite guise con una rapidità appena concepibile colla mente. Ora la materia

non può nulla di ciò, essendo inerte. Dunque il principio di volere non può esser materia.

Esposizione della parte III. Dalle ragionate cose discende che il dire materia-senziente, intelligente e volente di sua natura, e indipendentemente da un principio immateriale aggiuntole, come osservasi nell'uomo, vale lo stesso che dire materia estesa e inestesa, composta e non composta di parti sostanziali, divisibile e indivisibile, figurata e non figurata, impenetrabile e penetrabile, inerte e passiva e non inerte e attuosu. Ora tutto ciò è in sommo grado contraddittorio. Dunque è in sommo grado contraddittorio che la materia di sua natura e indipendentemente da un principio immateriale aggiuntole possa sentire, intendere e volere. Ma il contraddittorio Dio nol può fare. Dunque neppur Dio può fare che la pura materia possa sentire, intendere e volere.

343. Udiamo ora Loke che parla a sproposito intorno la possibilità della materia pensante. Iddio, dice egli, creò la materia vegetante, sensitiva ed anche semovente, come è a vedere nelle piante e negli animali. Ora queste facoltà sono semplici, come quelle del giudicare, ragionare e volere, ossia come quelle del pensiero. Dunque non ripugna che Dio crei della materia pensante.

Rispondo, distinguendo la maggiore. Dio creò la materia vegetante, sensitiva e semovente di sua propria natura, e indipendentemente da un principio semplice aggiuntole, per il quale vegeta, sente ed è semovente, nego: non di propria natura e dipendentemente da quest'ultimo principio, concedo. Le ragioni che dimostrano assurdo il membro negato della distinzione sono le allegate nella prova. Trasmessa poi la minore, distinguo il conseguente: non ripugna che Dio crei della materia pensante di sua natura, e senza il principio semplice ag-

giunto, nego: non di sua natura, ma pel principio semplice aggiunto, concedo. Ho trasmesso la minore, perchè si noti che le facoltà di vegetare, sentire e muoversi da sè sono specificamente diverse da quelle di giudicare, ragionare e volere (299).

344. Loke continua e dice: gli spiritualisti mantengono che Dio non può fare la materia pensante, perchè nel concetto di materia non concepiamo quello di pensiero. Ora è falso il dire che Dio non può fare se non ciò che noi concepiamo. Dunque è falso che Dio non possa creare della materia pensante.

Rispondo, negando la maggiore. La ragione è che nel concetto di materia non solo non concepiamo quello di pensiero; ma ancora vediamo evidente contraddizione che la materia sia pensante, ossia vediamo che quei due concetti sono contraddittorii l'uno all'altro. Concessa quindi la minore, nego il conseguente e la conseguenza.

345. Dio, prosegue Loke, può togliere il pensiero agli spiriti. Dunque può anche darlo alla materia.

Rispondo, distinguendo l'antecedente e poi il conseguente. Dio può togliere il pensiero agli spiriti se ciò non ripugna, concedo; se ripugna, nego. Dunque può anche darlo alla materia se non ripugna, concedo; se ripugna, nego. Or dato anche che non ripugni che Dio tolga il pensiero agli spiriti, tuttavia ripugna che dia il pensiero alla materia pura e destituita del principio semplice e immateriale. Dunque Dio non può creare materia pensante.

346. Da ultimo dice Loke: Dio può unire insieme cose diverse. Ora materia e pensiero son cose diverse. Dunque può creare della materia pensante.

Rispondo, distinguendo la maggiore. Può unire cose diverse, concedo; cose contraddittorie, nego. Rispondo poi distinguendo la minore. Materia e

pensiero son cose soltanto diverse, nego; sono anche cotraddittorie, concedo. Ora Dio non può fare il contraddittorio. Dunque non può fare la materia di sua natura pensante.

347. Dimostrasi 1.^o che il principio col quale l'uomo intende e vuole è sostanza spirituale: 2.^o e che è incorruttibile.

Prova della parte I. Per sostanza spirituale vuolsi intendere un essere il quale non solamente non è materia, ma di questa ancora non ha mestieri per esistere. A porre ciò in evidenza fa duopo dimostrare che il mentovato principio o l'anima ragionevole esercita delle operazioni spirituali, cioè immateriali e senza il concorso intrinseco degli organi materiali.

Ciò avvertito, diciamo in prima che è sostanza spirituale il principio d'intendere. Pel ricordato principio l'uomo apprende il vero, e tende al bene comune illimitato, poichè li predica di ogni cosa senza poterne mai esaurire la capacità (326). Ma tali due oggetti non sono corpo, perchè nessun corpo è comune e illimitato; nè è materiale l'apprensione e la tendenza loro corrispondente, perchè sono amendue illimitate, e però superiori e indipendenti da materia qualunque. Dunque l'anima ragionevole ha un'apprensione e una tendenza immateriale che esercita da sè e senza il concorso intrinseco di alcun corpo od organo materiale. Ma un essere che fa esistere in sè senza il concorso intrinseco di alcun organo o corpo delle operazioni spirituali (e tali sono l'apprensione e la tendenza accennate), è sostanza spirituale (296). L'anima è dunque sostanza spirituale. Più. Le cognizioni nascenti da facoltà legate ad un organo, com'è la sensibilità, sono sempre limitate ad essere sensazioni o dell'organo loro successivamente mutato, o di un corpo determinato esterno, alle quali

corrispondono tendenze proporzionate, come altrove è stato dimostrato (501). Ora la cognizione del vero e la tendenza al bene illimitato che ha l'anima, sono appunto illimitate e immateriali come i loro oggetti, e però affatto superiori e indipendenti da qualunque corpo. Dunque l'anima ragionevole produce delle cognizioni e delle tendenze immateriali da sè e senza intrinseco concorso di alcun corpo od organo, ed è sostanza spirituale. Più. L'anima ragionevole apprende non solo i corpi, ma ancora ravvisa le varie forme in essi contenute, e mentalmente separa le une dalle altre, le astrae e le universalizza (519, 520, 521). Ora chi opera qui la separazione mentale, l'astrazione, e produce l'oggetto universale, è l'anima soltanto con l'intelletto; giacchè il corpo e la sensazione sono soltanto materia che presenta cose capaci di separazione mentale, di astrazione e di universalità: onde si scorge che qui la materia con la sensazione è passiva, non attiva. Dunque l'anima ragionevole opera e produce da sè sola degli effetti immateriali e senza il concorso di alcun organo o corpo, ed è perciò sostanza spirituale. Più. L'anima produce colla sua sola azione l'universale relativo, senza dipendenza dall'organo, come ora si è detto. Ma l'universale relativo ha esistenza ideale (520), cioè nell'anima, ed è perciò immateriale. Dunque l'anima produce in sè stessa effetti immateriali senza il concorso intrinseco di alcun organo o corpo. Ma un essere che produce in sè effetti immateriali senza concorso intrinseco di alcun organo, esiste anche in sè, ed è sostanza spirituale. Dunque l'anima è sostanza spirituale. Più. L'anima è il principio di giudicare e di ragionare, onde va l'uomo adorno. Ora il principio di giudicare e di ragionare non risulta da organo materiale (500), ed è perciò immateriale affatto. Dunque esercita

in sè delle operazioni affatto immateriali senza bisogno del concorso intrinseco di alcun organo o corpo. Ma ciò che esercita in sè operazioni immateriali senza bisogno del concorso intrinseco di alcun organo o corpo è sostanza spirituale. Dunque l'anima dell'uomo è sostanza spirituale. Più. L'uomo, giudicando, decompone la percezione sensitiva e l'oggetto percepito ne' suoi elementi, e poi li ricompone proferendone giudizio; poichè l'uomo adopera l'analisi e la sintesi (106, 107). Ora ciò mostra che la facoltà di analizzare, di comporre e di giudicare non nasce dal principio sensitivo e dal corpo, nè vi dipende, come la facoltà di scrivere non nasce nell'uomo dalla carta. Dunque il principio con cui l'uomo analizza, compone e giudica, ha un'azione immateriale sua propria e indipendente dalla sensibilità e dal corpo, ed è perciò sostanza spirituale. Più. Il principio di riflettere opera in sè senza concorso di alcun organo o corpo. *Opera in sè*, perchè colla riflessione fa esistere in sè delle cognizioni e modificazioni novelle, atti immanenti in esso. *Opera anche senza il concorso di alcun organo o corpo*, perchè, essendo il principio di riflettere immateriale (342), ed essendo insieme soggetto e oggetto, ne consegue che è immateriale e come soggetto e come oggetto, e che quindi opera senza il concorso di alcun organo o corpo. Ora un principio immateriale che opera in sè senza il concorso intrinseco di alcun organo o corpo è sostanza spirituale. Dunque il principio con cui l'uomo riflette è sostanza spirituale.

Diciamo ancora in secondo luogo, che l'anima è sostanza spirituale come principio col quale l'uomo vuole. E per fermo, l'anima per la volontà tende al bene in genere: ora il principio tendente al bene in genere è affatto immateriale sì soggettivamente, sì oggettivamente, come si è detto poco

fa. Dunque essa esercita un'operazione immateriale senza il concorso intrinseco di alcun organo o corpo. Ma ciò che opera operazioni immateriali in sè e senza il concorso di alcun organo o corpo è sostanza spirituale. Il principio adunque di volere è sostanza spirituale. Più. Il principio del volere libero opera in sè stesso; poichè può voler fare in sè un giudizio, ovvero un altro, un raziocinio oppure un altro, applicarsi ad un suo atto, lasciandone altri. Ma l'operare in sè stesso esige una sostanza. Tal principio è adunque sostanza. Ma il principio di volere, essendo riflessivo perchè può volere sè stesso, è immateriale. Dunque l'anima principio di volere è sostanza immateriale o spirituale. Più. L'anima, volendo sè stessa, vuole un oggetto immateriale, essendo essa immateriale. Ma l'operazione risulta soltanto dalla facoltà e dall'oggetto, e solo da loro dipende. Dunque l'anima ha un operare immateriale che non dipende che da lei stessa e non da alcun organo o corpo, ed è sostanza spirituale. Più. L'anima opera colla volontà sopra i suoi giudizi, ragionamenti e voleri stessi. Ma tali oggetti sono affatto immateriali e non hanno nulla che fare cogli organi corporali. Dunque l'anima opera sopra oggetti immateriali senza bisogno dell'intrinseco concorso di organi. Ma tali azioni, avendo soggetto e oggetto immateriali, sono spirituali. Dunque esigono che il loro soggetto operante, cioè l'anima, sia sostanza spirituale. Più. Il giudizio, il raziocinio, il volere dell'anima sono nell'anima, perchè atti immanenti di lei e immateriali. Ma l'anima colla riflessione e col volere opera sopra tali atti. Dunque opera in sè stessa e senza dipendenza da organo o corpo. Ma essa è un principio immateriale. Dunque è un principio immateriale che opera in sè anche senza dipendenza non solo da organo o corpo qualunque; ma

ancora da qualunque altro soggetto sussistente fuori di lei. Ma un principio immateriale che opera in sè con tanta indipendenza dagli oggetti esterni è sostanza spirituale. Dunque l'anima umana è sostanza spirituale. Più. Il principio di volere, essendo libero, si determina da sè ad operare, e non viene determinato necessariamente da oggetto qualunque materiale, ed è perciò affatto immateriale (542). Ora il dire che si determina da sè ad operare nel modo accennato, è dire che è un principio immateriale, il quale opera in sè senza bisogno di alcun corpo od organo, ossia che è sostanza spirituale. L'anima dunque, principio di volere nell'uomo, è sostanza spirituale. La forza degli argomenti ora addotti a dimostrare l'anima umana sostanza spirituale, tutta consiste nel far vedere che essa anima ha delle facoltà e delle operazioni superiori e indipendenti dagli organi; per cui si deduce che essa opera in sè ed è sostanza spirituale. Ora l'anima dei bruti, essendo soltanto sensitiva, e la sensibilità non potendo nè operare, nè essere senza organi (297), ne segue che non opera in sè e che non esiste in sè. Non è adunque sostanza. Non è però lo stesso il dimostrare che l'anima è semplice, e il dimostrare che è spirituale. La seconda proposizione suppone di necessità la prima; ma questa non suppone l'altra.

Prova della parte II. Al corrompersi del corpo per morte l'anima ragionevole non può corrompersi se non o perchè può risolversi in parti, o perchè ha la sua esistenza legata a quella del corpo. Ma è falso il primo, perchè, essendo semplice, non può aver parti in che risolversi; è falso il secondo, perchè, essendo sostanza spirituale, ha la sua esistenza in sè, e non legata e dipendente da quella del corpo, come dimostra la prima parte. Essa è dunque incorruttibile.

348. Si obietta: l'intelletto umano non può intendere nello stato presente l'universale senza una qualche percezione sensibile (317). Ma la percezione sensibile dipende dagli organi. Dunque l'anima anche nelle operazioni intellettuali dipende dagli organi, e però non è sostanza spirituale.

Rispondo, distinguendo la prima parte del conseguente. Anche nelle operazioni intellettuali dipende dagli organi per sua propria natura, nego; per cagione del suo stato presente di unione sostanziale col corpo organico, suddividuo; dipende dagli organi, nego; dipende dalla sensazione atto della facoltà informante gli organi, suddividuo ancora; dipende dalla sensazione come da suo organo, nego; come da materia, in cui di presente ravvisa e insieme forma il suo oggetto intelligibile (318, 319, 320), concedo. Questo prova che di presente l'oggetto intelligibile proporzionato dimora nel sensibile, e che ne è sempre rivestito; ma non prova che il sensibile concorra intrinsecamente all'intendere e al volere dell'anima; non prova che separata dal corpo non possa esercitare i suoi atti puramente spirituali. Quindi nego la seconda parte del conseguente.

349. Si obietta: se l'anima fosse spirituale non faticherebbe nelle speculazioni astratte e immateriali.

Rispondo. Primo, se non fosse spirituale non eserciterebbe azioni spirituali, quali sono le speculazioni astratte e immateriali. Secondo, il faticare più o meno è proprio di ogni facoltà creata indeterminata, perchè, passando dalla potenza all'atto, deve vincere una specie di resistenza (353). Terzo, nasce anche dallo sforzo che dobbiamo fare nel tenere la mente raccolta sopra i fantasmi offerentici la materia della nostra speculazione, impedendo che sia distorta da altri fantasmi ad essa speculazione impertinenti. Quarto, dallo sforzo che la

mente esercita nel tener ben distinto nelle sue speculazioni l'elemento sensibile dall'intelligibile, cui tende a confondere insieme, a cagione che sono uniti tra loro a formare un solo operare umano, come il sensitivo e il ragionevole formano un solo essere, cioè a dire l'uomo (296).

350. Obbiettasi di nuovo: le operazioni dell'intelletto si sviluppano, vigoreggiano, s'indeboliscono e si turbano in proporzione dell'organismo. Dunque il principio d'intendere dipende totalmente dall'organismo nell'operare, e quindi non è sostanza spirituale.

Rispondo, negando il conseguente. Per giudicare e ragionare l'intelletto non abbisogna di organo, ma di idee: queste poi nello stato presente non può acquistare se non riflettendo in qualche modo sulla sensazione (318) e sui fantasmi. Inoltre, essendo il principio di intendere identico con quello di sentire, ne segue che l'operare intellettivo è unito al sensitivo, sebbene provengano i due operari da facoltà formalmente diverse, e che il primo nello stato presente è sempre rivestito del secondo. Da ciò si trae che la sensibilità è lo strumento, senza cui l'anima non può procacciare di presente la materia al suo intelletto, e che tuttociò che modifica la sensibilità modifica anche la materia dell'intelletto, il quale perciò piglia anch'esso un carattere simigliante. Ma ciò è ben lungi dallo stabilire una dipendenza tale del principio intellettivo da farlo tenere in conto di sostanza non spirituale. Esso conosce e vuole, ripiegandosi in qualche maniera sulla sensazione, atto semplice suo proprio, e non sugli organi.

351. Instanno: l'anima apprende l'esteso: dunque è estesa e materiale.

Rispondo, distinguendo l'antecedente. L'anima apprende l'esteso con atto inesteso e semplice, con-

cedo: con atto esteso e composto di parti realmente distinte, nego. La sensazione di un intero corpo esteso è solo possibile a condizione che sia semplice (305). Per la qual cosa neghiamo il conseguente e la conseguenza.

552. Obbiettasi contro la parte II: le facoltà dell'anima ragionevole non hanno gradi di quantità estensiva, ma hanno gradi distinti di quantità intensiva. Ora questi ultimi li ponno perdere tutti successivamente, e così distruggersi. Dunque l'anima può distruggersi. — Kant.

Rispondo, distinguendo la maggiore. Hanno gradi di quantità intensiva distinti di distinzione di ragione, si concede; di distinzione oggettiva e reale, nego. Egli è vero che, mettendo a confronto, per forma di esempio, i diversi ingegni umani, li troviamo di maggiore o minor perfezione, e così concepiamo i maggiori come se risultassero da un numero di gradi di perfezione più grande che i minori; ma tale distinzione è tutta soggettiva mentrecchè in ciascuna facoltà non vi ha che semplicità e identità senz'ombra di distinzione reale. Negata quindi la minore, nego il conseguente e la conseguenza.

Osserviamo per altro che il conseguente deducibile dall'argomento di Kant si è questo: dunque l'anima può perdere le facoltà; non già l'altro: dunque l'anima può distruggersi.

DISCUSSIONE X.

DELL' UNIONE DEI MENTOVATI DUE PRINCIPII A FORMAR L'UOMO.

553. Si dimostra 1.^o che l'anima è il principio della vita del corpo umano: 2.^o che hanno l'anima e il corpo un essere comune, cioè il sensitivo: 3.^o che l'un principio perfeziona l'altro: 4.^o che nell'uomo dimora un'anima sola.

Prova della parte I. Il corpo umano è sensitivo, poichè l'uomo sente senziente con sè tutto il suo corpo (305); ed anche vegetativo, poichè da sè cresce, si migliora e perfeziona (252, 253), come l'esperienza ne insegna. Ma il sentire esige un principio immateriale (342), come pure quello di vegetare (253) detto anima. Dunque il corpo umano ha un'anima, per cui sente e vegeta. Ma il sentire e il vegetare sono atti di vita (252). Dunque l'anima è il principio della vita del corpo umano.

Prova della parte II. L'anima umana è sensitiva, e sensitivo è pure il corpo umano, come apparisce dall'esperienza e dal fin qui ragionato. Ora il senziente nell'uomo è uno (296, 342): dunque l'anima e il corpo nell'uomo hanno uno stesso essere sensitivo comune.

Prova della parte III. L'anima umana non addiviene sensitiva in atto salvochè per l'unione col corpo, e questo soltanto per l'unione coll'anima, poichè il sentire è impossibile senza tale unione (297). Ora il sentire in atto è migliore del sentire in potenza, essendo migliore l'essere che il solo poter di essere, e però il primo arreca maggior perfezione del secondo. Dunque nella loro unione l'anima perfeziona il corpo, e questo quella.

Prova della parte IV. Il principio con cui l'uomo intende è identico con quello per cui sente (296, 342), ed è uno. Ma tal principio è l'anima. Dunque nell'uomo non vi ha che sola un'anima. Più. Il principio del vegetare cessa costantemente al cessare quello di sentire e di intendere nel corpo umano, come l'esperienza lo prova. Ora se non fosse il medesimo che quello di sentire e di intendere, ciò non avverrebbe. Dunque non vi ha nell'uomo che sola un'anima.

334. Si dimostra 1.^o che ciascun individuo ha una propria anima e non comune agli altri: 2.^o e

che l'anima dell'uomo è il principio della vita ragionevole e sensitiva di lui.

Prova della parte I. Se i varii individui avessero un'anima non propria, ma comune, ne segue che tutti sentirebbero, intenderebbero e vorrebbero alla stessa maniera e lo stesso oggetto, poichè in tutti sarebbe lo stesso individuale principio di tali atti. Ma ciò è falso. Dunque ciascuno ha un'anima sua propria.

Prova della parte II. Ciò che costantemente e compiutamente costituisce l'essere proprio degli enti e differenziali tra loro dicesi essenza (164). Ora l'anima umana a noi non si manifesta se non come principio di vita ragionevole e sensitiva dell'uomo, per i quali due caratteri si differenzia e dai puri spiriti non aventi nè ordine ad informare un corpo nè sensibilità, e dalle altre anime inferiori che non sono ragionevoli. Dunque l'essenza sua è che sia: il principio della vita ragionevole e sensitiva dell'uomo. Nè può riporsi l'essenza dell'anima coi Cartesiani nel pereunte pensiero, o coi Lokiani nella facoltà di pensare. Non il primo può accettarsi, perchè il primo è operazione che sopravviene all'essere o all'essenza già costituita, non dandosi operare compiuto senza l'essere compiuto; non il secondo, perchè le facoltà presuppongono il soggetto o l'essere proporzionato anch'esse. Dunque l'anima dell'uomo è propriamente il principio della vita ragionevole e sensitiva di lui.

355. Dimostrasi 1.^o che l'unione dell'anima col corpo non è accidentale, ma sostanziale: 2.^o e che è naturale all'anima non violenta.

Prova della parte I. L'essere sensitivo dell'anima è indiviso da quello del corpo, essendo comune (353) all'una e all'altro. Ora l'essere sensitivo è sostanza, poichè il sentire importa un soggetto che operi in sè (305) e che però esista in sè. Dunque

l'essere sensitivo dell'anima e del corpo è sostanza. Ma un tal essere risulta dall'unione dell'anima col corpo, la quale, formando una sostanza unica indivisa, non può dirsi accidentale, ma sostanziale. Dunque l'unione dell'anima col corpo non è accidentale, ma sostanziale. Più. L'uomo è un solo essere (290). Ma esso è sostanza (296). Dunque è una sola sostanza. Ma all'uomo è essenziale l'unione dell'anima col corpo (297). Dunque alla sostanza uomo è essenziale l'unione dell'anima col corpo. Ora ciò che è essenziale ad una sostanza non può essere accidentale, ma sostanziale. Dunque l'unione dell'anima col corpo non è accidentale, ma sostanziale. Ma poichè l'anima è il principio col quale il corpo vive e per cui si forma una sostanza corporea vivente sensitiva e ragionevole, così è verissimo che l'anima è la forma sostanziale del corpo (253).

Prova della parte II. L'uomo è un essere naturale (296). Ma esso risulta essenzialmente dall'unione sostanziale dell'anima col corpo. Dunque l'unione dell'anima col corpo è essenzialmente naturale e non violenta. Più. Tanto l'anima quanto il corpo nell'unione si perfezionano (553) a vicenda. Ora l'unione violenta essendo contro la tendenza di natura, si oppone alla perfezione dei componenti. Dunque l'unione sostanziale dell'anima col corpo è naturale, non violenta.

556. Si espongono e si confutano i sistemi 1.^o dell'influsso fisico: 2.^o delle cause occasionali: 3.^o e dell'armonia prestabilita.

Esposizione della parte I. Nel primo sistema supponesi consistere l'unione dell'anima col corpo in questo che il corpo eccita l'anima ad emettere percezioni conformi a'suoi moti organici, e che l'anima imprime nel corpo dei moti conformi a'suoi voleri. Ma questo sistema è falso. Primo, se agiscono l'uno

sopra l'altro sono due agenti, ciascuno dei quali non abbisogna dell'altro che come materia in cui produrre i suoi effetti: ora ciò importa che sieno due cause e sostanze compiute non riceventi perfezione sostanziale l'una dall'altra. Dunque in questo sistema il corpo non riceve perfezione sostanziale dall'anima, nè questa da quello: ora ciò è falso (353). Dunque è falso il sistema dell'influsso fisico. Secondo, l'anima e il corpo hanno l'essere sensitivo comune (353). Ma tal essere è tolto nel sistema dell'influsso fisico. Dunque esso è falso. Terzo, il sensitivo importa essenzialmente il sentire sè stesso corporeo (297), e perciò il senziente comprende anima e corpo formanti un solo soggetto indiviso. Ma ciò non può ammettersi nel sistema mentovato. Dunque è falso. In fine l'unione dell'anima col corpo è sostanziale (353), e l'uomo è un solo supposto e persona, il quale si sente identico al suo corpo e alla sua anima, e sentesi il remoto principio delle operazioni dell'anima e del corpo. Ma ciò tutto vien tolto nel predetto sistema. Dunque è falso.

Esposizione della parte II. Il secondo sistema pone che l'unione dell'anima col corpo dimori in questo, che all'occasione di moti nel corpo Dio crea corrispondenti percezioni nell'anima, e all'occasione dei voleri nell'anima produce rispettivi moti nel corpo. Il tutto però avviene senza che l'uno influisca sull'altro. Questo secondo sistema, oltre essere falso per le ragioni addotte contro il primo, lo è pure a cagione che contiene l'idealismo di Malebranche (248) e la falsa dottrina delle cause occasionali (224).

Esposizione della parte III. Leibnizio suppose che ogni anima abbia una serie di percezioni e di voleri gli uni procedenti dagli altri, come da ragione anteriore sufficiente. Così pure ogni corpo una se-

rie di moti. Suppose di più che vi sieno delle anime e dei corpi con serie conformi di operazioni. Dio unì insieme le anime e i corpi aventi serie conformi di operazioni, senza però alcuna influenza reciproca, ed è questa l'unione dell'anima col corpo, secondo l'autore ricordato.

Questo sistema è falso non solo per le ragioni recate contro il primo, ma ancora perchè non vi ha nesso sempre tra l'una percezione e l'altra, tra l'un volere e l'altro; perchè, se vi fosse un tal nesso, cioè se il volere precedente determinasse il seguente della serie, non vi sarebbe libertà; perchè in fine, se le nostre percezioni sono determinate da una legge interna dello spirito e non dagli oggetti, l'idealismo è inevitabile, e saremmo costretti ad apprendere il mondo esteriore come esistente anche quando non esistesse, come Volfio non esita punto di concedere.

357. Si dimostra 1.^o che l'anima è in tutto il corpo sensitivo: 2.^o ma che non opera nello stesso modo in tutte le parti di esso: 3.^o conseguenza.

Prova della parte I. La sensibilità è in tutto il corpo e in ogni sua parte (303). Ma la sensibilità non può essere dove non è l'anima, di cui è facoltà. Dunque se l'anima non è in tutto il corpo e in tutte le parti di lui, non vi può essere neppure la sensibilità. Più. L'anima e il corpo hanno l'essere stesso sensitivo comune (353). Ma esso è tutto sensitivo (303). Dunque ha dappertutto l'essere dell'anima. Più. Il sensitivo risulta dalla congiunzione dell'anima col corpo (297) organizzato. Ora il corpo dell'uomo è tutto sensitivo in ogni sua parte. Dunque è tutto in ogni sua parte congiunto all'anima, ossia l'anima è in tutto il corpo.

Prova della parte II. Essa in fatti opera per la sensibilità esterna e interna negli organi rispettivi secondochè ha per oggetto i corpi esteriori o il

nostro (301, 302): opera per la imaginativa nel cervello quando riproduce i fantasmi dei corpi sentiti (309): opera soltanto in sè per l'intelletto e la volontà, facoltà non informanti alcun organo (347). Ma poichè all'esercizio di queste richiedesi nello stato presente la percezione sensibile che lor presenti la materia diccvole (317), e quindi anche ordinariamente l'imaginativa, centro comune della sensibilità (310); così si può dire in qualche modo che per quelle due facoltà opera nel cervello: la qual cosa viene comprovata anche dalla osservazione sopra di noi stessi; giacchè moverebbe a riso chi affermasse di pensare non nella testa, ma o nel petto, o nel ventre, o in altra parte del corpo.

Esposizione della parte III. Di qui segue esser false le opinioni di coloro che avvisarono dimorasse soltanto o nel cuore, come certi antichi, o solamente nel cervello, come certi altri antichi ed Haller, o nella glandula pineale, come Cartesio, o in altra parte. Perochè, se ciò fosse, non dovrebbe l'uomo esser sensitivo se non se in quelle parti. La qual cosa è falsa evidentemente.

358. Si obietta: il semplice essere non può ad un tempo in più punti diversi; ma l'anima è semplice: dunque non può essere ad un tempo in più punti del corpo.

Rispondo in primo luogo, distinguendo la maggiore. Il semplice geometrico, ossia il punto, principio o termine della linea, non può essere ad un tempo in più punti diversi, come l'uno non può essere i molti, concedo; il semplice psicologico, ossia l'anima a cui ripugna l'essere di punto, come le ripugna essere principio o termine della linea, suddividuo; essa non può essere in più punti diversi, occupandovi uno spazio a guisa dei corpi, concedo; non può essere in più punti diversi, a cui si estende la sua azione presenzialmente, nego

(303). Distinguo pur la minore. L'anima è il semplice geometrico, nego; psicologico, concedo; e quindi nego il conseguente e la conseguenza.

Rispondo in secondo luogo: o l'anima risiede in un punto matematico del cervello, della glandula pineale ecc., e allora non possono i nervi riuscire a unirsi in esso, essendo composti, il che non si ammette; o in un punto fisico e divisibile, e allora essa è presente a più punti diversi. Dunque può esser presente anche a tutto il corpo.

Instanno: se fosse vera la predetta sentenza, l'anima dovrebbe crescere o scemare in proporzione che cresce o scema il corpo. Il che è falso.

Rispondo, negando il supposto. Ciò che ne segue è, che è presente e informa un maggiore o minor numero di parti. La qual cosa non ripugna, perchè il numero loro è finito.

359. Si espone 1.^o il sistema del dottor Gall: 2.^o e si confuta.

Esposizione della parte I. Il dottor Gall insegnò esser il celabro un aggregato di organi, aventi ciascuno non solo annessa una facoltà speciale, p. e., della metafisica, della matematica e simili, ma eziandio quella di esser consapevole, di giudicare, ricordare e volere, come si può vedere presso il Mancini, vol. II. *Psicol.* sez. II. A misura che un organo si svolge più degli altri produce nel cranio anche protuberanza maggiore, dalla quale si può conoscere a quali oggetti hanno gli uomini maggior attitudine.

Esposizione della parte II. In questo sistema tutte le facoltà umane sono affisse ad un organo, come la sensibilità. Ciò è assurdo (347). Dunque assurdo è il sistema di Gall. Più. È contrario alla coscienza, poichè chi studia matematica è in noi quell'essere stesso che studia metafisica; e intanto, secondo Gall, l'un organo con le sue rispettive facoltà non è l'altro.

Più. Il cervello è sostanza omogenea, e non presenta varietà di organi, come esigerebbe il sistema. Più. Guasto in parte il cervello, dovrebbe perdersi qualche facoltà, il che sempre non si avvera. In fine, l'uomo non avrebbe di vivo e sensitivo fuorchè gli organi del cervello. Molto di più si potrebbe dire contro di questo sistema, ma il dettone basta al nostro scopo.

DISCUSSIONE XI.

DEI SUPREMI PRINCIPII DI PRODUZIONE DELL'UOMO.

360. Dimostrasi 1.^o che l'uomo non può propagarsi che per generazione: 2.^o la quale esige umani individui creati da Dio.

Prova della parte I. La propagazione dell'uomo per la sola via della generazione è un fatto costante, uniforme, universale, e la generazione spontanea è oggi provata una favola almeno per gli animali di grandi proporzioni. Ma ciò indica una legge di natura (288) costante, uniforme e universale, cioè tale che non muta. Dunque non altrimenti può l'uomo propagarsi che per via di generazione.

Prova della parte II. La propagazione per generazione importa una serie di generati e di generanti simili nella specie. Ora o questi ultimi sono anch'essi tutti generati, o no: se sono tutti generati, uopo è ammettere una serie infinita di effetti senza cagione, il che è assurdo (200). Dunque la serie comincia da uomini generanti, ma non generati da altri. Ma ogni uomo è mutabile, contingente, finito e composto, come dal fin qui ragionato risulta, e però effetto immediato di qualche cagione (202, 208). Dunque i primi uomini della serie sono effetto immediato di qualche cagione. Ma questa ca-

gione non può aver seguito se non se la via o della produzione naturale, detta generazione, o della artificiale, o in fine della creativa. La prima è esclusa, perchè si suppongono non generati, e perchè la generazione degli animali di vaste proporzioni è determinata per legge di natura e ristretta nei simili ai generati, come si è or detto: la seconda supporrebbe che l'uomo fosse un essere artificiale e non naturale (296), il che è falso anche perchè l'uomo è il fine naturale dell'universo visibile (289). Dunque non può esser vera che la terza. Più. Se gli uomini potessero essere prodotti da un essere finito fuori della via della generazione, molto più il potrebbero essere tutti gli altri enti. Ora ciò sarebbe un effetto universale, proporzionato solo a Dio (292). Dunque Dio solo ha creato gli uomini generanti non generati, da cui ha cominciato la mentovata serie dei generati.

361. Si dimostra 1.^o che Dio produce l'anima umana soltanto per creazione: 2.^o e che quindi Ei solo ha prodotto i primi padri della umana schiatta.

Prova della parte I. L'anima umana, essendo mutabile, contingente e finita, è prodotta (202, 203). Ma essa non può essere prodotta da ente o sostanza preesistente, poichè è sostanza semplice e spirituale (342, 347), la quale non può essere stata parte di una massa di sostanza spirituale se non suppongasì una sostanza semplice e spirituale divisibile, il che è assurdo. Dunque l'anima umana è prodotta da nessun ente o sostanza preesistente. Ma tal produzione è creazione (268), ed è propria soltanto di Dio (274). Dio dunque produce l'anima umana soltanto per creazione. Si conferma. Se l'anima non è creata, essa è prodotta e formata o da sostanza preesistente increata, o da sostanza preesistente creata. Non dalla prima, perchè assoluta, necessaria, immutabile, indivisibile (200, 202,

203); non dalla seconda, perchè questa o è materiale o spirituale. Se è formata da sostanza materiale, l'anima non può essere che materiale, il che è assurdo (347). Se è formata da sostanza spirituale, o l'anima è una parte di quella sostanza spirituale o no: il primo ripugna, perchè suppone divisibile la sostanza spirituale necessariamente indivisibile; il secondo suppone l'anima perfettamente identica con la sostanza spirituale, da cui per ipotesi è tratta. Ma se è identica perfettamente, nulla di nuovo incomincia ad esistere per la supposta produzione dell'anima. Dunque non è formata da quella, ma è anzi quella stessa sostanza. Ma quella stessa sostanza è creata da Dio. Dunque Dio produce l'anima umana soltanto per creazione.

Prova della parte II. La forza che produce le combinazioni chimiche ternarie, quadernarie e di gradi maggiori è superiore alla materia, come altrove è stato dimostrato (253); forza che viene detta principio di vita ed anima rispetto agli animali e all'uomo. Ora nei primi padri il principio vitale preparatorio di tali combinazioni non può essere stato l'anima d'altri uomini, come avviene nella generazione, ma soltanto l'anima loro, la quale è stata creata da Dio immediatamente; poichè nella generazione il vivente colla sua virtù produce il seme o l'ovolo, il quale negli animali, essendo parte loro, è vivo, come ogni altra parte, e nei non ovipari cresce secondo natura, svolgendo tutti i suoi organi; talchè, giunto a perfezione sufficiente di organi da poter esercitare da solo tutte le funzioni della vita, si stacca dal generante e vive indipendente. Per tal modo anche l'uomo che genera è il principio che prepara e forma il corpo del generato idoneo a ricever l'anima ragionevole. Dunque senza l'immediata creazione non poterono i primi padri cominciar di esistere. Per fare però

la combinazione della sostanza sensitiva l'anima umana avrebbe abbisognato assolutamente della virtù vitale in atto avanti di farla; poichè soltanto per tale virtù avrebbe potuto unire insieme le molecole eterogenee. Ma l'anima umana non può avere tale virtù in atto, cioè non può essere sensitiva in atto se non è unita al corpo (297). Dunque, affinchè l'anima de' primi padri avesse potuto unirsi al corpo da sè, avrebbe dovuto già essere unita ad un corpo: non per sua sola virtù, come è evidente, dunque per virtù di Dio. Iddio dunque unì l'anima al corpo, ed esso stesso formò immediatamente l'uomo. Si conferma. L'anima dei primi padri non poteva essere sensitiva in atto se non dopo l'unione col corpo (297), e nello stesso tempo avrebbe dovuto rendere sensitivo il corpo. Ma per rendere sensitivo il corpo dovea già essere sensitiva in atto avanti l'unione col corpo, il che ripugna. Dunque l'anima dei primi padri non potè da sè rendere sensitivo il corpo, ed abbisognò dell'opera immediata di Dio. Dio dunque ha creato immediatamente l'uomo.

562. Intorno all'anima umana rimane ancora a sapere se essa sia stata creata unita al corpo; se sia stata creata per la perpetua felicità, e quindi per la immortalità. Tratteremo delle prime due quistioni in questa discussione cominciando dalla seconda, riserbandoci a trattare la terza nella discussione seguente. Diciamo adunque che Dio ha creato l'anima umana 1.^o per la perpetua felicità; 2.^o da conseguirsi, generalmente parlando, con l'operar libero: 3.^o dopo la morte del corpo.

Prova della parte I. La natura dell'anima quella si è di tendere necessariamente alla perpetua felicità (329), giacchè l'intelletto e la volontà costituenti nell'uomo il principio *natura ragionevole* sono facoltà proprie dell'anima, non essendo le-

gate ad alcun organo (347). Ma Dio ha creato l'anima umana dandole la natura a tendere necessariamente alla perpetua felicità (361). Dunque Dio l'ha creata per la felicità perpetua.

Prova della parte II. La felicità perpetua non può ottenersi dall'anima senza tendere realmente ai mezzi concreti che vi conducono, poichè essa è fine di lei (329). Ora l'anima è creata con tendenza libera ai mezzi concreti conducenti alla perpetua felicità (350). Dunque Dio ha creato l'anima per la felicità perpetua da conseguirsi con tendenza ed operar libero. Più. Ogni essere vivente, e molto più se è intelligente e libero, ha per natura di perfezionarsi con azione sua propria (255), tendendo e giungendo al suo fine: ciò è gran perfezione, perchè un tal essere è meno bisognoso che gli opposti. Ora l'anima è vivente, intelligente e libera. Dunque ha per natura di perfezionarsi con azione sua propria e libera tendendo e giungendo al fine. Dissi generalmente parlando, perchè i bambini morenti innanzi l'uso di ragione non vanno compresi in questa legge; la cui anima però divisa dal corpo, rivestendo il modo di conoscere e di volere proprio dell'anima separata (371, 372 e segg.), e non trovando l'ostacolo dei mezzi alla infelicità, viene dalla sua natura spontaneamente portata alla felicità naturale proporzionata, e meno perfetta di quella degli adulti, alla quale Iddio l'ha creata.

Prova della parte III. Se non dopo, ma avanti la morte del corpo, l'anima conseguisse la felicità, un'epoca sorgerebbe pell'uomo, ove sarebbe pienamente felice in questa terra. Ma tal epoca non ispunta per nessuno, e la coscienza ne sta mallevadrice. Dunque Dio ha creato l'anima per la felicità da conseguirsi con operar libero dopo la morte del corpo.

Da ultimo, finchè l'anima dimora unita al corpo ha sempre l'idea di due beni, cioè del sensibile e intelligibile, e non ha mai altra cognizione di Dio fuorchè l'astratta e imperfetta (299). Ora tutto ciò si oppone al possesso della piena felicità perpetua in questa vita (527). Dunque Dio ha creata l'anima umana per la perpetua felicità, da conseguirsi dopo la morte del corpo con libera operazione.

565. Si dimostra 1.^o che l'anima non ha l'operare naturale e compiuto pel fine se non unita al corpo: 2.^o che non abbisogna del corpo per possedere il fine o la felicità perpetua.

Prova della parte I. L'anima è naturalmente sensitiva, giacchè è naturalmente, anzi essenzialmente sensitivo l'uomo. Ma l'operare è proporzionevole all'essere. Dunque l'operar naturale dell'anima è di essere anche sensitivo. Ma il sentire è impossibile senza l'unione col corpo. Dunque non ha l'operare naturale pel fine senza l'unione col corpo. Più. L'operare compiuto dell'anima è quello che naturalmente le conviene, giacchè gli esseri a ciò tendono di loro natura. Ma all'anima conviene naturalmente il sentire. Dunque l'operar compiuto dell'anima pel fine risulta non pure dall'intendere e volere, ma anche dal sentire. Più. L'operar libero è il mezzo che ha l'anima di conseguire la felicità. Ma questo è tanto più naturale, perfetto e compiuto, quanto più naturale, perfetta e compiuta è la conoscenza. Dunque l'operar libero dell'anima sarà tanto più naturale, perfetto e compiuto quanto più lo sarà la sua conoscenza. Ma la più naturale, perfetta e compiuta conoscenza dell'anima risulta anche dalla sensitiva, poichè così conosce non solo i corpi intellettualmente, ma anco li sente. Dunque l'anima non ha l'operare il più perfetto e compiuto pel fine se non è unita al corpo.

Prova della parte II. Il corpo (considerando l'uo-

mo nella pura natura) non è che mezzo all'anima per operare più naturalmente e compiutamente, ed ottener meglio il fine, cioè la felicità. Ciò risulta dalla dimostrazione della prima parte: risulta dal fatto costante, uniforme e universale degli uomini, i quali non giungono a felicità se non spogli del corpo: risulta dalla corruttibilità del corpo loro (341) e dalla subordinazione del senso alla ragione. Ora ottenuta la felicità non fa più bisogno del mezzo di ottenerla. Dunque, naturalmente considerata, l'anima, quando abbia ottenuta la felicità, non abbisogna più del corpo per possederla. Più. La felicità dimora nel possesso di Dio essere illimitato. Ora l'essere illimitato si apprende e possiede con la facoltà illimitata, cioè la ragione. Dunque non abbisogna punto della facoltà sensitiva e del corpo. Più. L'intelletto puro da materia è più idoneo a conoscere il puro intelligibile. Ora Dio è il puro intelligibile, perchè è l'essere illimitato, ed il sensibile è limitato. Dunque il corpo, considerando la cosa entro i limiti di natura, sarebbe più di svantaggio alla felicità dell'anima che di giovamento. Da ultimo il desiderio di avere il corpo non le porterebbe molestia, come non reca molestia il desiderio di una cosa inutile per lo meno ed impossibile per legge di natura ad ottenersi.

564. Si dimostra 1.^o che l'anima viene creata unita al corpo: 2.^o allorquando è atto alle funzioni vitali.

Prova della parte I. L'anima non ha l'operar naturale e compiuto pel fine se non è unita al corpo (365). Ora Dio (qui si parla secondo la pura natura) l'ha creata pel fine naturale e compiuto (362), il quale esige secondo natura tendenza proporzionata, ossia l'operar naturale e compiuto. Dunque Dio l'ha creata unita al corpo. Questa prima parte verrà confermata con pienezza dalla tesi seguente.

Prova della parte II. L'anima è il principio della vita del corpo (353). Ora, finchè il corpo non è sufficientemente organizzato e reso atto alle funzioni della vita, essa non ne può essere in atto il principio della vita. Dunque avanti che il corpo sia atto alle funzioni vitali non può convenientemente essergli unita l'anima.

363. Si confuta 1.^o un errore dei Pitagorici e di Platone: 2.^o e un errore del Leibnizio: 3.^o conseguenza.

Esposizione della parte I. Fu sentenza dei Pitagorici e di Platone, che le anime fossero spiriti creati negli astri, rilegati nei corpi umani in espiazione di colpe anteriori più o meno enormi. Questa sentenza suppone che l'uomo non sia un essere naturale, ma violento: ora ciò è falso ed assurdo (296), essendo esso anzi il fine di tutta la natura sensibile (289). Dunque tal dottrina è falsa ed assurda. Più. Suppone questa dottrina che l'anima non si perfezioni unita al corpo. Ma ciò è ancora falso (353). La predetta dottrina è dunque falsa. Più. Suppone che l'unione sia accidentale, non sostanziale. Ma ciò è di nuovo falso (353). Dunque falsa è pure la dottrina ricordata. Più. Suppone che l'anima sia esistente in uno stato anteriore all'unione, così piena di cognizione e di libertà, che abbia peccato e meritato di essere condannata ad espiare la colpa nel carcere del corpo. Ma se ciò avvenisse, dovrebbe ricordarsene, poichè non vi ha veruna ragione la quale renda verisimile una sì universale obliuione, massime se riflettasi che ritiene intere tutte le sue mentali facoltà. Dunque non è ammissibile cotesta dottrina. In fine, suppone naturale il desiderio di uscire dal corpo e di morire, come è naturale al prigioniero quello di uscire dal carcere. Ora ciò è falso. Dunque è falsa tal dottrina. Lascio di osservare che una tal pena sa-

rebbe ingiusta, perchè ignorando la colpa, non potrebbe l'anima emendarla con sincera detestazione.

Prova della parte II. Leibnizio s'avvisò che Dio abbia creato col mondo le anime unite a piccioli corpi organizzati dotate della sensitività dapprima, ed acquistanti di poi l'atto d'intendere e di volere collo svolgimento dell'organismo. Ma in primo luogo l'autore citato non conforta di nessuna ragione plausibile il suo asserto: secondo, il supporre create unite ad un corpo, che per migliaia d'anni impedisce loro l'intendimento, il volere e l'operare pel fine, e tanto le degrada, è cosa irragionevole e quindi inammissibile. Terzo, sarebbero create pel fine o la felicità (362), e tuttavia molte non vi potrebbero tendere pel giro di non poche migliaia d'anni. Dunque il loro esistere sarebbe per tanto tempo inutile; il che è ancora irragionevole. Quarto, non s'intende come un senziente nato ad acquistare le dimensioni della specie giaccia inerte senza acquistarle per tanti secoli contro la legge universale. In fine, sembrerebbe più naturale all'anima lo stato di pura sensibilità, che quello dell'esercizio della ragione, essendo il tempo che esercita la seconda un nulla in paragone di quello che molte anime esercitano la mera sensibilità. Il che è contro la natura dell'anima ragionevole.

Esposizione della parte III. Essendo falso che le anime sieno create avanti che informino i loro rispettivi corpi, segue anche che è falsa la dottrina della metempsicosi o della trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro, come alcuni filosofi antichi si avvisavano. E per fermo, le anime dei bruti periscono colla morte del corpo (347); le anime umane sono destinate dopo la morte del corpo a conseguire la felicità (362). La trasmigrazione dell'anima non ha dunque luogo.

366. Obbiettasi 1.^o se non supponesi l'unione

dell'anima col corpo essere uno stato di pena, non si spiegano i mali a cui l'uomo va soggetto qui in sulla terra: 2.^o se Dio non ha creato da principio tutte le anime, deve crearle tutte le volte che nascono uomini, il che è inconveniente.

Rispondo al primo, negando l'asserzione, la quale si appoggia al falso supposto, che l'anima non ritragga che mali dall'unione col corpo, mentre accade l'opposto, non avendo il suo operare naturale e compiuto pel fine se non unita al corpo (363). Dunque senza l'unione al corpo mancherebbe della vera perfezione. I mali a cui va incontro per l'unione col corpo, sono difetti che nascono per condizione necessaria della materia, ma per sè non si oppongono al fine; anzi le sono cagione di merito, dove li sostenga conforme a ragione (487).

Rispondo al secondo, negando del pari l'asserto. Non è inconveniente che Iddio governi il mondo e gli esseri conforme a loro natura (281). Ora è conforme alla natura dell'anima, che sia infusa nel corpo, quando è atto alle funzioni della vita (361), e che l'anima sia creata unita al corpo (364). Dunque non è inconveniente che Dio crei le anime tutte le volte che nascono uomini in sulla terra.

DISCUSSIONE XII.

DEI SUPREMI PRINCIPII CON CUI L'UOMO CONSEGUE L'ULTIMA PERFEZIONE, E DELLA IMMORTALITA' DELL'ANIMA.

367. Si dimostra 1.^o che l'uomo può acquistare la perpetua felicità dell'anima: 2.^o se tende liberamente ai mezzi che vi conducono stabiliti da Dio: 3.^o e che si acquista la infelicità perpetua se a quelli liberamente non tende.

Prova della parte I. Può acquistarla dove ne abbia i mezzi; poichè la felicità è fine, e il fine si ottiene coi mezzi (216). Ora il mezzo di ottenere la perpetua felicità dell'anima è l'operar libero in questa vita (362), cui l'uomo tiene in sua balia (350). Può dunque acquistare la perpetua felicità dell'anima.

Prova della parte II. Il fine stabilisce i mezzi; perchè, essendo il fine ciò che si ottiene coi mezzi (216) proporzionati (poichè l'effetto esige proporzionata cagione), non può conseguirsi senza la relazione di proporzione coi mezzi, ed ogni relazione viene stabilita da' suoi termini (230, 231). Ora Dio ha stabilito all'anima il fine, o la felicità, creandola (362). Dunque ne ha stabilito anche i mezzi di conseguirla. Ma codesta felicità dell'anima Dio vuole che dall'uomo conseguasi con l'operare o tendenza libera (362). Dunque può l'uomo conseguirla se tende liberamente ai mezzi che vi conducono stabiliti da Dio.

Prova della parte III. I mezzi di giungere alla felicità dell'anima sono solamente quelli determinati e stabiliti da Dio; poichè Dio soltanto determina e stabilisce il fine. Ma tra i mezzi stabiliti da Dio per conseguire la felicità perpetua dell'anima vi è anche quello di tendervi liberamente (362). Dunque chiunque non tende liberamente ai mezzi stabiliti da Dio non giunge alla perpetua felicità. Ma chiunque non giunge alla felicità perpetua ne resta privo, e si acquista per conseguenza la perpetua infelicità. Dunque chiunque non tende liberamente ai mezzi stabiliti da Dio si acquista la perpetua infelicità. Qui si parla di quelli soltanto che possono tendervi liberamente e nol fanno.

368. Si dimostra 1.^o che chi tende ai mezzi ripugna che non ottenga la perpetua felicità dell'anima: 2.^o che chi non tende ai mezzi di essa ripugna che non ottenga la perpetua infelicità: 3.^o e

in fine, che, essendo l'uomo libero, di sua natura produce da sè qual causa seconda e libera la sua ultima perfezione, ovvero l'ultima sua ruina: 4.^o e che ciò accade subito dopo la morte del corpo, ove non incontri ritardo a conseguir la felicità in pena dell'imperfetta tendenza.

Prova della parte I. Chi tende ai mezzi tende a ciò che conduce al fine (216), ossia alla felicità perpetua dell'anima. Ora, se chi tende ai mezzi non ottiene la felicità mentovata, egli è perchè essi non vi conducono; il che ripugna. Ripugna dunque che chi tende ai mezzi non ottenga la perpetua felicità dell'anima.

Prova della parte II. Senza tendere ai mezzi ripugna che si ottenga il fine o la felicità perpetua, come senza la causa torna impossibile ottenere l'effetto (216). Ma chi non ottiene la felicità perpetua ottiene la sua contraria, cioè la perpetua infelicità. Dunque chi non tende ai mezzi conducenti alla perpetua felicità, ripugna che non ottenga la perpetua infelicità.

Prova della parte III. La perfezione ultima dell'uomo è il conseguimento della perpetua felicità dell'anima, poichè tutto nell'uomo è subordinato alla natura ragionevole (243). Ora tal conseguimento l'uomo lo produce da sè qual causa seconda e libera (253), essendo vivente libero (362). Dunque di sua natura l'uom produce da sè qual causa seconda e libera la sua ultima perfezione.

Quando però non tenda ai mezzi di ottenere la perpetua felicità non potendo non incontrare la perpetua infelicità, liberamente produce da sè la sua ultima imperfezione e ruina. = *Perditio tua ex te, Israël, etc.* =

Prova della parte IV. L'avente tendenza naturale, completa, ultima, è avente mezzi naturali, completi, ultimi, ed è quindi avente fine naturale, completo,

ultimo. Ora la tendenza naturale al fine ultimo dell'uomo arriva all'ultimo suo compimento colla morte, poichè l'anima ha l'operare naturale compiuto pel fine ultimo solamente unita al corpo (363). Dunque colla morte è avente il fine ultimo dell'anima. Più. Se non ottiene il fine ultimo, quando la tendenza ha l'ultima perfezione, molto meno l'otterrà nel caso opposto. Ora la tendenza riceve l'ultima perfezione sostanziale colla morte pell'uomo. Dunque l'uomo subito dopo morto ottiene il fine ultimo. Siccome però il conseguimento dell'ultima felicità è l'effetto più perfetto della tendenza dell'anima, così esige che questa tendenza sia perfetta e nella sostanza e negli accidenti. Ora le venialità rimaste nell'anima dopo morte tolgono alla tendenza l'accidentale perfezione. Dunque finchè questa rimane, vi ha un ostacolo giusto e penale al conseguimento dell'ultima felicità. Non occorre la stessa ragione per la tendenza all'infelicità, perchè l'effetto cattivo è sempre avente causa difettiva. Torneremo su questo argomento nelle discussioni di filosofia morale. Intanto anche dalle ultime opere del Gioberti si rileverà quanto giovi alla Chiesa l'instaurazione della filosofia dell'Aquinate.

369. Da quanto siamo venuti fin qui ragionando chiaro apparisce, che i principii con cui l'uomo opera la sua ultima perfezione sono 1.^o le facoltà e gli oggetti esterni: 2.^o con le facoltà ragionevoli opera la sua ultima perfezione direttamente: 3.^o con le sensitive l'opera subordinandole alle ragionevoli.

Prova della parte I. Ogni ente finito opera per facoltà attuate da oggetti esterni (241). Ora l'uomo è ente finito. Dunque opera la sua ultima perfezione per facoltà attuata da oggetti esterni. Questi ultimi sono Dio, e gli enti finiti mondiali, giacchè naturalmente non ne conosce altri.

Prova della parte II. Il bene illimitato non si può apprendere se non con l'intelletto, nè a lui può tendersi, nè in lui quietarsi se non colla volontà, tendenza proporzionata. Ora l'ultima perfezione dell'uomo consiste nell'apprensione del bene illimitato e nella quiete della volontà in lui (327, 329). Dunque opera la sua perfezione direttamente con l'intelletto e la volontà, ossia con le facoltà ragionevoli.

Prova della parte III. Le sensitive non hanno per oggetto altro che l'essere limitato corporeo (299). Ma queste sono ordinate all'operare delle ragionevoli (300, 348). Dunque l'uomo opera la sua ultima perfezione colle sensitive, ordinandole alle ragionevoli.

570. Passiamo ora a trattare della immortalità dell'anima. Per dimostrare la quale è gran mestieri rendere evidente, primo, che l'anima non si distrugge disunendosi dal corpo; secondo, che non può distruggere sè stessa; terzo, che non può venir distrutta da alcun essere creato; quarto, che non sarà mai distrutta da Dio; quinto, e che nello stato di separazione vive una vita intellettuale. Cominciamo dal dimostrare 1.^o che l'anima umana non si distrugge disunendosi dal corpo: 2.^o che non può distruggere sè stessa: 3.^o nè venir distrutta da verun ente creato.

Prova della parte I. Essendo l'anima umana sostanza semplice e spirituale, è impossibile che si corrompa al corrompersi del corpo, come altrove si è dimostrato (347).

Prova della parte II. È impossibile che lo stesso essere semplice indivisibile conduca sè stesso alla distruzione o al nulla; poichè dovrebbe esistere come principio, e insieme non esistere come termine dell'azione distruttiva. Ma l'anima è sostanza semplice e indivisibile (342, 347). Dunque è impossibile che si conduca da sè alla sua distruzione.

Più. Vi sono degli esseri i quali possono con la loro forza fisica distruggersi, quali sono gli animali. Ma ciò si compie per l'azione di una parte sopra l'altra. Dunque, se non avessero parti, come non ne ha l'anima, riuscirebbe loro impossibile la propria distruzione, come riesce impossibile all'anima. Si conferma. L'anima non può agire senza la materia operabile reale preesistente, poichè ha un operare dipendente. Ora la materia operabile qui è la sostanza dell'anima. Dunque l'anima nella sua azione sempre suppone la sua sostanza preesistente. Ma se potesse arrivare a distruggersi non la supporrebbe sempre. Dunque non può distruggersi da sè.

Prova della parte III. Un ente creato non può distruggere l'anima risolvendola in parti sostanziali, perchè non ne ha, essendo semplice, nè può distruggerla rendendola non essere. Primo, perchè il termine della operazione sarebbe il nulla. Ora un'operazione che ha per termine il nulla, è operazione che non opera, cioè una contraddizione. Dunque un ente creato non può distruggere l'anima. Secondo, l'ente creato sempre presuppone la sostanza preesistente sopra cui operi. Ora l'ente che per ipotesi dovrebbe distruggere l'anima è creato. Dunque dovrebbe sempre supporre l'anima preesistente alla sua azione. La qual cosa è anche provata dalla costante esperienza, la quale ci mostra che le forze finite guastando un essere composto ne producono un altro. Terzo, se un ente creato può recare al nulla, l'anima può recare al nulla anche l'universo; poichè, se può annullare l'essere più perfetto e di natura sua più fermo e stabile nell'esistenza, molto più può annullare gli enti inferiori. Ma ciò ripugna, perchè equivarrebbe ad un effetto universale sproporzionato all'ente creato causa particolare (278), e perchè potrebbe distrug-

gere anche sè stesso, avvegnachè fosse puro spirito. Dunque l'anima non può venir distrutta da alcun essere creato.

571. Dimostrasi 1.^o che l'anima non verrà mai distrutta da Dio: 2.^o e che separata dal corpo vive una vita intellettuale.

Prova della parte I. Si prova in prima dalla natura intrinseca dell'anima. La natura intrinseca e invariabile dell'anima quella si è di tendere a perpetua felicità (529), giacchè tal natura appartiene all'uomo in ragione dell'anima, non del corpo. Ma così fatta natura intrinseca ed invariabile è l'effetto (562) e l'espressione del volere del Creatore (288). Dunque è il volere del Creatore che l'anima tenda alla perpetua felicità. Ora è impossibile volere la tendenza di un essere ad un termine, e insieme non volere che vi giunga, come è impossibile che si voglia la causa e non l'effetto, l'operante e non l'operato (212). Dunque è impossibile che il Creatore non voglia che l'anima giunga alla perpetua felicità. Ma non può l'anima giungere alla perpetua felicità dove immortale non sia. Dunque è impossibile che il Creatore non voglia l'anima immortale. Più. Dio ha creato l'anima intellettuale e volitiva (561). Ma l'essere intellettuale e volitivo è identico con l'essere tendente necessariamente alla perpetua felicità (529), come l'essere di circolo è identico con l'essere di rotondo. Dunque ha creato l'anima tendente necessariamente alla perpetua felicità. Ora l'effetto creato è l'espressione del voler della causa creatrice, perchè la creazione è libera (274). Dunque è volere di Dio che l'anima sia tendente necessariamente alla perpetua felicità. Ma il volere che tenda necessariamente alla perpetua felicità, e il volere insieme che non vi giunga, riesce ad una evidentissima contraddizione. E dunque una evidentissima contraddizione che Dio non voglia

che l'anima giunga alla perpetua felicità, e che quindi non la voglia immortale. Si conferma. Se Dio non l'ha voluta creare immortale, non può averla voluta creare con la tendenza alla perpetua felicità, poichè un mezzo incapace di condurre al fine necessariamente ripugna (216, 368). Ma un essere senza tendenza ad un fine è assurdo che ne abbia l'apprensione, poichè l'apprensione è alla tendenza, come il mezzo al fine (245), e il mezzo incapace di produrre il fine è assurdo (216, 368). Dunque, se non ha voluto crear l'anima immortale, è assurdo che abbia voluto crearla con la facoltà di apprendere la perpetua felicità o il bene illimitato (529), e con la facoltà di tendervi. Ma un'anima senza tali facoltà non è intellettiva nè volitiva, quale si è quella dell'uomo (226). Dunque è assurdo che Dio abbia voluto crear l'anima dell'uomo non immortale. Si conferma di nuovo. Se Dio ha creato l'anima umana mortale, essa non può avere tendenza nè apprensione della perpetua felicità, nè del bene illimitato, come ora abbiamo dimostrato. Ma senza tale apprensione e tendenza la libertà ripugna all'anima umana (550). Essa dunque non è libera se è mortale. Ma l'anima umana è essenzialmente libera (550). Dunque ripugna che Dio non l'abbia creata essenzialmente immortale. Più. L'anima è essenzialmente manifestazione indestruttibile di Dio, perchè è essenzialmente effetto intelligente di Lui (562) e sostanza indestruttibile (547). Ora alla manifestazione di un oggetto così condizionato ripugna essenzialmente, cioè necessariamente e universalmente, ossia sempre, il potere di non manifestare il medesimo. Dunque all'anima umana ripugna necessariamente sempre il potere di non manifestare Dio. Ma un essere fornito di un potere sempre necessariamente ripugnantegli, ripugna necessariamente sempre all'intelletto, e però

anche al volere di Dio, essendo un essere non essere, il nulla. Dunque ripugna necessariamente sempre che Dio abbia voluto l'anima umana senza il potere di manifestarlo sempre. Ma anco ciò ripugna se non è immortale. Dunque ripugna che Dio non voglia l'anima umana immortale.

Dalle cose ora ragionate risulta che all'anima umana conviene essenzialmente l'essere immortale, come al circolo l'essere rotondo. Ora se Dio creasse una sostanza, la quale fosse circolo, non potrebbe volerla creare se non rotonda. Dunque, creando l'anima, non può volerla creare se non immortale. Dal che chiaro apparisce essere tanto assurdo il dire che Dio non ha creato l'anima immortale, quanto il dire che ha prodotto o può produrre un circolo non rotondo. Leggansi i capi 29.^o 30.^o 35.^o del libro II della *Somma filosofica* contro i gentili dell'angelico dottore S. Tommaso, alla cui dottrina è conforme quella che qui è stata esposta.

Si prova in secondo luogo dal governo di Dio. La legge naturale morale, con la quale Dio unicamente governa gli uomini nell'ordine puro naturale (288), nasce soltanto dall'obbligazione, poichè è necessità morale (330). Ora l'obbligazione scaturisce dalla necessità fisica di felicità (330), non qualunque, ma perpetua (329); la quale non può darsi dove l'anima non sia immortale. Dunque non può darsi legge morale con la quale Dio nell'ordine di natura governa unicamente gli uomini senza l'immortalità dell'anima, e quindi senza di essa è impossibile a Dio il governarli. Ma ripugna che Dio non possa governarli quanto ripugna che non sia ordinatore, conservatore e governatore universale del creato (480, 483, 487). Ripugna dunque che l'anima non sia immortale. Più. Dio, quale ordinatore e governatore universale del creato e infinitamente saggio, dovette porre al

disordinar degli uomini dei freni efficaci da un lato, e dall'altro non toglienti la libertà; freni i quali non sono che il premio e la pena, perchè chi tende al bene lo aggiunge, e chi non vi tende arriva al male (367, 368). Ora non può avervi freno più efficace al disordinar degli uomini, che quello di una felicità o infelicità perpetua; perchè qualunque male temporaneo è ben sofferto quaggiù con vantaggio e con usura compensato, soltanto per il conseguimento della prima e per l'allontanamento della seconda; e perchè qualunque altro premio o pena tornerebbero meno efficaci e saggi, vedendosi che, sebbene gli uomini sappiano che il grave disordine porta alla perpetua infelicità, pure non si astengono i più dal commetterlo. Nè con ciò si toglie la libertà, inducendosi nella volontà una necessità solamente morale, la quale non impedisce se non moralmente le trasgressioni, come apparisce anche dall'esperienza. Dunque Dio dovette por freno al disordine degli uomini con la felicità e con l'infelicità perpetua. Ma l'una e l'altra esigono necessariamente l'immortalità dell'anima. Dio dunque la vuole immortale.

Si prova in terzo luogo dalla giustizia di Dio. Secondochè nel tempo segnato da Dio (dopo morte) (362), si trova l'anima tendere ai mezzi di perpetua felicità o infelicità, trovasi pur anco fornita necessariamente dei mezzi ad ottenere o l'una o l'altra (368). Ora è impossibile che l'anima fornita dei mezzi alla prima non consegua la prima, ovvero fornita dei mezzi alla seconda non riceva la seconda da Dio nel mentovato tempo; perocchè il mezzo conduce necessariamente al fine proporzionato (368). Dunque è impossibile che l'anima (dopo morte) non riceva la felicità o l'infelicità perpetua da Dio. Ma questo torna assurdo quando non sia immortale. Dio dunque la vuole immortale.

Si prova in ultimo dal senso comune. Tutti i popoli antichi e moderni consentono intorno a questo punto; poichè è costante e universale non solo la credenza di una vita avvenire, ove la virtù e il vizio saranno retribuiti; ma la religione eziandio dei sepolcri. Ora il senso comune intorno a massime conformi a ragione e facili a conoscersi, qual si è questa, non va errato. È dunque una verità del senso comune che Dio non vuol distrugger l'anima e che la vuole immortale.

L'anima dunque non verrà distrutta da Dio.

Prova della parte II. L'anima separata dal corpo non può venir spogliata nè della vita intellettuale, nè dell'esercizio di essa. Non della prima, perchè la vita intellettuale consiste nelle facoltà di intelletto e volontà, identiche con l'anima stessa e indipendenti dagli organi e dal corpo (347). Ora ciò che è indipendente da un altro essere esiste anche senza di quello. Dunque la vita intellettuale dell'anima rimane in essa anche dopo la separazione dal corpo. Non può venir vedovata dell'esercizio della vita intellettuale, poichè l'esercizio dell'intelletto e della volontà, anche nello stato presente di unione non richiede il concorso intrinseco di alcun organo per sua natura, ma soltanto l'estrinseco; cioè va di presente congiunto ad una percezione sensibile, perchè l'operare intellettuale forma un solo operare umano col sensitivo, come l'anima forma col corpo un solo soggetto indiviso sostanziale, cioè l'uomo (348, 350). Ma ciò mostra che l'esercizio della vita intellettuale è nell'anima indipendentemente dagli organi. Dunque l'esercizio della vita intellettuale rimane nell'anima anche dopo la separazione dal corpo. Più. Conservando l'anima tutte le facoltà intellettive, cioè di consapevolezza, di intelligenza, di ragione, di memoria e di volontà, perchè indipendenti dagli organi, e per-

dendo nella separazione dal corpo soltanto la sensibilità, ne segue che può riflettere sopra sè stessa, che può giudicare, ragionare de' suoi modi ed atti, e volere esercitare una facoltà anzichè un'altra, e che può richiamare alla mente le cognizioni passate. Ora in tutto ciò, come appare, ha un vastissimo campo all'esercizio della vita puramente intellettuale. Dunque resta con ogni evidenza dimostrato che l'anima nello stato di separazione vive una vita intellettuale.

Concluesi dunque che l'anima umana, sotto qualunque aspetto si miri, sempre ci si offre con ogni evidenza immortale.

572. Si obietta 1.^o l'anima ha per fine l'informare il corpo: dunque cessando il fine dopo la morte, essa cessa di vivere: 2.^o l'unione è naturale all'anima: dunque separata è in uno stato innaturale e violento.

Rispondo al primo, distinguendo l'antecedente. L'anima ha l'informare il corpo per fine prossimo, concedo; per fine ultimo, nego. Il fine ultimo per cui è creata è la felicità perpetua (362), a cui l'informare il corpo è subordinato. Quindi nego il conseguente.

Rispondo al secondo, distinguendo ancora l'antecedente. L'unione è naturale all'anima allorchè si trova nello stato di via al fine ultimo concedo; è naturale all'anima allorchè non è più nello stato di via, ma bensì di fine ultimo, nego (363). San Tommaso insegna, che se l'immortalità fosse naturale all'uomo, non la avrebbe perduta col peccato. Così nella *Somma teologica* vol. II della prima parte, quistione settantesima sesta. Ciò sia detto per mostrare che questa dottrina è conforme alla cattolica. Nego poscia il conseguente. Poichè ripugna che lo stato di separazione non corrisponda all'ordinamento naturale dell'anima all'ultimo fine,

il quale deve esser tale che appaghi tutte le brame naturali ragionevoli.

575. Si obietta di nuovo: l'uomo non è immortale: eppure 1.^o desidera di viver sempre: 2.^o ed ha orrore alla morte: dunque dal desiderio di viver sempre non si prova la immortalità dell'anima.

Rispondo, distinguendo la prima parte dell'antecedente. L'uomo intellettuale, cioè l'anima, desidera di viver sempre, concedo; l'uomo, cioè il composto di anima e corpo, desidera di viver sempre, suddividuo: con desiderio conforme a natura e ragionevole, nego: con desiderio contro natura e però irragionevole, concedo. Poichè la corruttibilità dell'uomo è una legge di natura (541), laddove il desiderio dell'anima a viver sempre si origina dalla sua intima natura datale da Dio.

Rispondo, distinguendo la seconda parte dell'antecedente. Ha orrore alla morte opponentesi alla dimostrazione dell'immortalità, nego; non opponentesi, concedo. E per fermo l'orrore alla morte nasce in primo luogo dal timore di incontrare nella vita avvenire una perpetua infelicità, non essendovi alcuno il quale possa esser certo indubitatamente di non averla meritata. Ma ciò conferma pienamente la nostra tesi lungi dell'indebolirla. In secondo luogo, nasce dalla legge generale che hanno tutti gli esseri anche corruttibili, qual si è l'uomo, di conservarsi più a lungo che sia possibile. Ora l'essere è il massimo dei beni che qui possegga l'uomo. Dunque la morte ne è il massimo dei mali: di qui scaturisce il massimo orrore che uom patisce naturalmente al pensier di morte. Ma ciò prova soltanto che è naturale l'unione dell'anima col corpo. In terzo luogo, dal ben essere presente che traggiamo dai beni posseduti, i quali ci legano strettamente a sè, e il doverli lasciare è tanto più duro quanto quelli sono maggiori. Onde si osserva

che gli uomini, i quali o per malattie dolorose, o per estrema povertà indeclinabile, o per santità di vita sono come morti ai beni di quaggiù, hanno generalmente minore orrore alla morte. In fine, dalla legge che ha l'uomo sensitivo di fuggire il male sensitivo; giacchè la morte d'ordinario non s'incontra se non dietro grave malattia e penosa. Ma neppure queste due ultime cause dell'orrore alla morte si oppongono punto nulla alla prova dell'immortalità dell'anima, come è evidente. Laonde nego il conseguente.

374. Obbiettasi contro l'ultima parte della tesi: la varia disposizione del corpo impedisce alle volte l'esercizio della vita intellettuale, come accade negli svenimenti, nell'asfissia e simili: dunque una forza creata può impedire all'anima l'esercizio della vita spirituale.

Rispondo, distinguendo l'antecedente. La varia disposizione del corpo impedisce a volte l'esercizio della vita intellettuale, quando esso corpo è unito e forma coll'anima un solo soggetto operante con una sola operazione umana risultante dall'elemento intellettuale e sensitivo, concedo; quando non è unito, e l'anima non forma con lui un soggetto solo operante con una sola operazione umana, nego. Distinguo poscia il conseguente: dunque una forza creata può impedire l'esercizio della vita intellettuale finchè l'anima informa il corpo, concedo; quando non informa più il corpo e ne è separata, nego. Poichè non si può mettere ostacolo tra la facoltà dell'anima e l'effetto, essendo l'azione immanente. Ora, quando l'anima è separata dal corpo, non ha alcuna forza intrinseca impeditiva dell'esercizio della vita intellettuale; non ne ha alcuna estrinseca, perchè, essendo l'effetto azione immanente, non può recarsi tra esso e le facoltà impedimento di sorta. Dunque l'anima se-

parata dal corpo, non può venire impedita nell'esercizio della vita intellettuale da alcuna cagione creata nè interna nè esterna. E che ciò sia indubitato si fa palese da questo che, l'anima essendo sempre riflessiva, può sempre conoscere sè e i suoi modi, senza che vi si possa frapporre ostacolo tra il soggetto conoscente e l'oggetto conoscibile, perchè qui l'uno è realmente l'altro.

Gli svenimenti poi, le asfissie e simili mancamenti provano l'unità dell'operare e dell'essere sostanziale umano, e nulla più, per cui l'impedimento è interno all'uomo.

Contro la immortalità si obietta ancora: la moralità perfetta è condizione necessaria della perfetta felicità: ora non pochi muojono senza moralità, quali sono i bambini; parecchi con moralità imperfetta, cioè macchiati di lievi colpe; molti infine muojono rei di colpe gravi: dunque non può dimostrarsi che le anime almeno di costoro non vengano distrutte in pena anche delle colpe loro.

Rispondo in primo luogo, che l'argomento non conchiude con vero rigor logico se non alla guisa seguente. La moralità perfetta è condizione necessaria della perfetta felicità. Ora molti muojono senza la perfetta moralità: dunque molti muojono senza che le anime loro abbiano la condizione necessaria alla perfetta felicità. Ma senza la condizione necessaria al fine riesce impossibile l'ottennero. Dunque molti muojono senza che le loro anime ottengano la perfetta felicità. L'argomento arrecato prova dunque che molte anime non otterranno la felicità perfetta, ma non già che andranno private dell'imperfetta, ovvero distrutte.

Rispondo in secondo luogo, distinguendo la maggiore. La moralità perfetta è condizione necessaria a dimostrare la immortalità in genere, felice cioè o infelice, nego; è condizione necessaria a di-

mostrare e a conseguire la immortalità felice, sud-distinguo; è condizione necessaria a dimostrare e a conseguire la immortalità felice perfetta, concedo; è condizione necessaria a dimostrare e a conseguire la immortalità felice imperfetta, nego. Quindi nego conseguente e conseguenza.

Tal distinzione viene avvalorata e dalle prove già recate e ancora dalle seguenti.

E in prima le anime dei bambini, trovandosi dopo morte con tendenza alla felicità perpetua meno perfetta di quella degli adulti, la conseguiranno in proporzione de' mezzi, cioè minore in intensità degli adulti, e sotto questo riguardo imperfetta, come innanzi è già stato detto (562). Queste anime non verranno dunque distrutte da Dio.

Dipoi le colpe lievi non tolgono la tendenza, ma soltanto la perfezione della tendenza al fine o alla felicità. Ora al tendere è proporzionato necessariamente il giungere al fine. Dunque le anime che si trovano dopo morte con tendenza imperfetta al fine è forza che vi giungano imperfettamente. Ora il giungere imperfettamente al fine o alla felicità vale ben altro che esser distrutto. Le anime adunque tocche da lievi colpe non verranno distrutte. Si conferma. Se la moralità perfetta è condizione necessaria della perfetta felicità perpetua, anche la moralità imperfetta è condizione della felicità perpetua imperfetta.

Da ultimo non verranno distrutte le anime ree di gravi colpe. E per vero la distruzione degli esseri mondiali di lor natura indestruttibili è contro il fine ultimo della creazione, nè i mali morali valgono a indurre Dio ad atto simigliante (293). Ora le anime ree di colpe gravi sono esseri di lor natura indestruttibili (571). Dunque le colpe loro non valgono a farle distruggere. Più. Un mezzo non può venir saggiamente distrutto dal saggio

Ordinatore, se non quando torna inutile o contrario al fine ultimo di Lui (217). Ora l'essere ree codeste anime di colpe gravi non le rende mezzi inutili nè contrarii al fine ultimo di Dio ordinatore universale e infinitamente saggio (293); anzi le rende argomento vivo della divina giustizia, fine e bene universalissimo ed ultimo del medesimo (487, 488, 489). Dunque Dio se opera da saggio ordinatore universale, come senza dubbio opera di tal forma, non può codeste anime recare a distruzione. Più. È impossibile che Dio crei dei mezzi non ottenenti il fine da Lui voluto; poichè altrimenti sbaglierebbe. Ora Dio ha creato tutte le anime, quali mezzi al fine, non eccettuate quelle che ha prevedute ree di gravi colpe anche dopo la morte (284, 285, 286, 361). Tutte le anime adunque, comprese anche le ree, dopo la morte del corpo devono conseguire il fine di Dio. Ma è assurdo che il saggio Ordinatore distrugga i mezzi che ottengono il fine cui Egli vuole; giacchè non può rifiutare i mezzi senza rifiutare anche il fine. Dunque non può Dio distruggere dopo la morte neppur le anime ree di gravi falli.

Inoltre l'Ordinatore universale, Dio, deve stabilire un tempo per la finale retribuzione conforme i mezzi posseduti dalle anime, poichè altrimenti avrebbe una cognizione indeterminata dell'ordine concreto degli esseri, confusa ed imperfetta, la qual cosa ripugna. Ora quelle anime che nel detto tempo stabilito si trovano ree di gravi colpe, hanno i mezzi all'infelicità perpetua, poichè la loro tendenza e però i mezzi sono al male e all'infelicità perpetua. Dunque deve retribuirle con la perpetua infelicità. Si conferma. Iddio è giusto e universale retributore. Ora ripugna a Lui, che chi nel tempo stabilito dopo la morte si trova avere i mezzi all'infelicità perpetua, non la riceva, ma riceva anzi

la distruzione, com'è ripugnante che posta la causa non segua l'effetto, e che la proporzione dei mezzi al fine sia sproporzione. Dunque è ripugnante che Dio distrugga le anime malvage. Più. L'Ordinatore universale non deve impedire i mali particolari anche perpetui quando per essi si produce il bene universale (487). Ora la dannazione perpetua delle anime malvage all'infelicità è un male particolare sebbene perpetuo, il quale produce il bene universale, cioè la manifestazione di un Dio giusto retributore del bene come del male. Dunque non deve distruggerle, sì bene dannarle alla perpetua infelicità. Più. È maggior male la colpa grave dell'infelicità perpetua, perchè il disordine è male comune, e la pena è male particolare: di più, la colpa ha soltanto ragione di male, mentre la pena giusta ha ragione di ben comune; e se è perpetua, ha ragione di ben comune perpetuo. Eppure Dio non distrugge quelle anime che prevede essere per imbrattarsi di gravi colpe. Dunque molto meno ciò deve accadere, affinchè non soggiacciano all'infelicità perpetua, di cui sono meritevoli per rigorosa giustizia. Più. La legge naturale, come tutte le altre leggi, toglie la sua efficacia dalla sanzione specialmente penale, la quale (per la legge naturale) è la perpetua infelicità. Ora, posta anche soltanto come dubbia la immortalità delle anime malvage, risulta dubbia anche la sanzione penale; ciò che è dubbio, essendo indeterminato, non determina ad operare ed è inefficace. Dunque la legge naturale in tale ipotesi avrebbe una sanzione penale inefficace. La qual cosa essendo falsa, deve concludersi falsa pur la possibilità della distruzione delle anime malvage. Si conferma. Sebbene sappiano fermamente gli uomini che alla colpa grave sta preparata una pena perpetua la più spaventosa ed orrenda, tuttavia la maggior parte vi si abbandona

per modo da far credere quasi dissi inefficace la ricordata pena o sanzione. Ora che avverrebbe quando fosse anche solo probabile la distruzione delle anime malvage? Quanti osserverebbero la legge di natura scopo di Iddio Creatore e Ordinatore? Dunque o conviene ammettere che Dio non vuole efficacemente osservata la legge naturale, o che la pena è perpetua. Il primo è assurdo. Dunque è vero il secondo. In fine i malvagi non altro bramerebbono per darsi così con sicurezza in preda ad ogni sfrenatezza, come in effetto perciò essi propendono al materialismo. Ora; se fosse vera la sentenza che combattiamo, verrebbe a togliersi ogni ritegno alla sfrenatezza degli empîi già troppo proclivi alla medesima, ed il governo della Provvidenza nel mondo per la legge naturale sarebbe poco meno che impossibile: la qual cosa certo non può ammettersi. Dunque la detta sentenza è falsa. L'essere poi questa sentenza e le ragioni addotte conformi alla dottrina cattolica, è un segnale certo che l'una e le altre sono vere.

Nelle seguenti discussioni verremo esponendo la critica dei precipui sistemi ideologici, come abbiamo promesso di sopra (525); ma avvertiamo che siccome sono state tutte le materie che precedono e seguono la medesima trattate indipendentemente da essa; così potranno essere sufficientemente intese anche da chi non avesse agio di leggere questa critica.

DISCUSSIONE XIII.

DEI SISTEMI VARI A CUI SI RIDUCONO I SUPREMI PRINCIPII DELLA UMANA CONOSCENZA, E DEL SENSISMO.

575. Dimostrasi 1.^o che è officio del filosofo il determinare i supremi principî dell'umana conoscenza, o l'origine delle nostre idee: 2.^o per mezzo

delle facoltà conoscitive: 3.^o e degli oggetti loro: 4.^o conseguenza.

Prova della parte I. Deve il filosofo determinare i supremi principii dell'umano operare (145, 12). Ma i supremi principii dell'umano operare sono le cognizioni (299), i cui ultimi elementi sono le idee (15). Dunque dee determinare i supremi principii delle umane cognizioni o l'origine delle nostre idee.

Prova della parte II. Le cognizioni e le idee sono atti conoscitivi. Ora ogni atto trae origine da facoltà proporzionata (224, 241). Dunque non può determinarsi l'origine delle nostre cognizioni e delle nostre idee se non per mezzo delle facoltà conoscitive.

Prova della parte III. Le nostre cognizioni e le nostre idee sono essenzialmente soggettive non solo, ma anche oggettive (1). Ora ciò che è oggettivo risulta o trae origine dall'oggetto. Dunque senza gli oggetti loro non può determinarsene l'origine.

Esposizione della parte IV. Da queste cose si ricava non potersi determinare con piena evidenza la vera e reale origine delle nostre idee se non dietro la piena, ordinata ed evidente notizia del reale operare umano (325), del soggetto conoscente ed operante con le sue facoltà, e dell'oggetto conosciuto o conoscibile, operato od operabile. Avendo noi fatto precedere questo studio nelle precedenti discussioni, ci troviamo ora in grado di rintracciare l'origine delle nostre idee con sicurezza.

376. Dimostrasi 1.^o che le nostre idee o sono innate, ovvero acquistate da noi: 2.^o e che se sono acquistate, deve trovarsene l'origine o nel sistema razionale, o nel sensistico, o nel razionalistico: 3.^o conseguenza ed ordine che sarà seguito in questa materia.

Prova della parte I. O l'uomo nasce con le facoltà attuate o no: qui non s'incontra via di mezzo.

Ora nella prima supposizione le idee sono innate, ed acquistate nella seconda. Dunque fa duopo riconoscere che le nostre idee o sono innate o sono acquistate da noi.

Prova della parte II. Se le idee nostre sono acquistate, esse emergono o dal concorso di tutte le facoltà coi loro oggetti armonizzate nell'unità del subbietto, come è stato spiegato innanzi (318 e segg.), o dal concorso delle sole facoltà sensitive parimenti coi loro oggetti, ovvero finalmente da un concorso concesso oltre i confini del vero quando alle facoltà e quando all'oggetto. Ora la prima guisa di spiegar l'origine delle nostre idee viene chiamata da noi sistema razionale, la seconda sistema sensistico, e la terza sistema razionalistico. Dunque, ammesse le idee nostre acquistate, deve trovarsene l'origine o nel sistema razionale, o nel sistema sensistico, o nel razionalistico.

Esposizione della parte III. Se dimostreremo fino alla evidenza falso non che il sistema delle idee innate, ma anco il sensistico ed il razionalistico, resterà con pienezza di dimostrazione comprovato vero il sistema razionale da noi per altro già recato altrove al grado il più plausibile di certezza.

L'ordine poi sarà come segue: tratteremo dapprima anzi in questa discussione del sistema sensistico; poscia ragioneremo del razionalistico, e in ultimo di quello delle idee innate, parendone questa la via più agevole a portar la mente a speculazioni gradatamente più elevate quali sono coteste.

577. Tutti tre i sistemi, cui vogliamo disaminare, si possono considerare o nella forma loro generale o particolare, e però anche confutare generalmente e particolarmente. Se dimostransi falsi anche nella prima guisa, rimane dimostrata falsa qualunque forma che loro siasi data o possa darsi; la qual cosa riesce all'intento proprio della scienza iminu-

tabile per natura, e ci dispensa dall'espone e confutarne tutte le svariate forme rivestite ne' tempi antichi e nei moderni, materia della storia filosofica, anzichè di una trattazione scientifica e compendiosa. Ciascuno adunque dei tre ricordati sistemi verrà esaminato prima nella sua forma generale, e poscia nelle forme sue particolari precipue, che ha ricevuto nei tempi moderni, e cominceremo appunto dal dimostrare in generale 1.^o che il sistema sensistico è falso: 2.^o e che è anzi assurdo.

Prova della parte I. La dimostrazione sgorga da moltissimi lati più chiara e pura della luce del sole. Primo, dall'apprensione intellettuale, mercè di cui percepiamo oggetti determinati e senza mutazione di organi corporali (229), quali sono il comune o l'universale, e mille altri. Ora la sensazione è percezione di oggetti sempre determinati e facienti impressione e mutazione sugli organi corporali (229). Dunque l'apprensione domandata da noi intellettuale non è sensazione, e però non può avere origine dalla sensibilità. Ora il sistema sensistico o il sensismo, detto anche sensualismo, è quello che pretende di trovare l'origine d'ogni nostra cognizione o idea nella sensibilità. Dunque esso è falso. Secondo, dal giudizio. Il giudizio è la visione del comune al soggetto e al predicato (36), senza mutazione di organo operata dall'oggetto giudicato (300), perchè il comune non esiste fuori della mente che lo pensa, al modo dei corpi sensibili. Ma la sensazione ha sempre un oggetto non comune individuo, esistente fuori della mente ed operante fisicamente dei cambiamenti sugli organi (300). Dunque il giudizio non è sensazione, e non può avere origine dalla sensibilità, e quindi è falso il sensismo. Più. L'uomo giudicando agisce sugli oggetti della sensazione, decomponendoli e ricomponendoli (347). Ora nella sensazione in vece è pas

sivo, essendo qui l'oggetto che agisce sopra il soggetto (299): così l'uomo può colla mente decomporre lo zucchero appreso e spogliarlo della qualità di dolcezza, considerandolo soltanto come un sale; ma se lo apprende col palato, è necessitato a sentirlo dolce, non può spogliarlo dalla dolcezza, nè minimamente alterarlo. Dunque gli atti della analisi e della sintesi e del giudizio non sono sensazioni, nè quindi possono avere origine dalla sensibilità, e il sensualismo è falso. Terzo, dal raziocinio. Il raziocinio è la visione dell'identità dell'antecedente col conseguente (70), ossia del comune ad amendue, poichè, se sono identici, l'uno è l'altro. Ora il comune, non avendo reale esistenza come i corpi fuori della mente, non può agire sugli organi, nè quindi essere oggetto di sensazione. Dunque il raziocinio non è sensazione. Dunque non proviene dalla sensibilità, ed è perciò falso il sensualismo. Quarto, dalla coscienza. Essa è facoltà di giudicare, di separare i modi dal me, e di ricongiungerveli (313, 314, 315). Ora, come abbiamo veduto testè, la facoltà di giudicare, analizzare e comporre non può essere sensibilità. Dunque gli atti della consapevolezza non possono derivarsi dalla sensibilità, ed il sensismo è falso. Quinto, dalla volontà libera. L'uomo è libero (330). Ma la libertà non può nascere salvochè da tendenza ed apprensione illimitata (330). Essa non può dunque nascere da tendenza ed apprensione limitata, quale si è la sensazione (330), e per conseguente gli atti liberi non possono provenire dalla sensibilità, ed il sensismo è falso. Facilmente potremmo continuare ancora per un buon tratto di tempo ad accumular prove di nerbo eguali alle arceate, se i limiti entro cui dobbiamo tenerci nol ci vietassero.

Prova della parte II. Gli atti dell'apprensione intellettuale, del giudizio, analisi e sintesi, del raziocinio, della coscienza e delle azioni libere, non

sono effetti della sensibilità, come dimostra la prima parte. Ma il sensismo non riconosce altra causa di essi che la sensibilità. Dunque ammette degli effetti senza causa, il che è assurdo. Più. Un sistema od una ipotesi scientifica è assurda quando con essa è evidentemente impossibile lo spiegare i fatti pei quali si è inventata. Ora il sensismo è evidentemente impossibile che spieghi i fatti, pei quali è stato inventato, come sistema od ipotesi. Dunque è assurdo.

378. Siccome gli errori pratici hanno tra i popoli inciviliti origine secondo natura negli errori speculativi e filosofici, così torna bene l'esporre qui brevemente di seguito gli spaventosi teoremi dell'ordine pratico del sensualismo. Con ciò otterremo due scopi: l'uno di dimostrare quanta importanza pratica alberghi la filosofia razionale; l'altro di dare una novella sconfitta e perentoria al sensualismo medesimo. Diciamo adunque che il sensualismo pone in dubbio 1.^o che l'anima umana sia sostanza spirituale; 2.^o e che sia immortale; 3.^o si esamina una sentenza del professore Salvatore Mancino.

Prova della parte I. Se è vero il sensualismo, l'anima dell'uomo non è che la sensibilità. Ma la sensibilità opera soltanto unita al corpo organizzato (297), e per conseguente non opera in sè e non è sostanza. Dunque, se è vero il sensualismo, l'anima umana non è sostanza, nè per ciò può essere sostanza spirituale. Si conferma. Se non può operare senza l'unione col corpo, neppure può esistere senza di quello, essendo l'operare proporzionato all'essere e alla causa. Ora la sensibilità non può operare senza l'unione col corpo. Dunque, se è vero il sensualismo, l'anima umana, corrottosì il corpo, non può più esistere. Si conferma novellamente. L'anima umana viene dimostrata sostanza spirituale,

epperò incorruttibile, dal mostrarsi che essa ha operazioni superiori o indipendenti dagli organi (350). Ora queste non sono le sensitive, ma le intellettuali (350). Dunque nel sistema sensistico non può provarsi che l'anima umana sia sostanza spirituale.

Prova della parte II. Se l'anima non è sostanza spirituale, e se non può stare senza il corpo, essa è corruttibile e mortale. Ma se è vero il sensismo, l'anima umana non è sostanza spirituale, nè può stare senza il corpo, come dimostra la prima parte. Dunque, se è vero il sensismo, è corruttibile e mortale. Più. L'immortalità dell'anima dimostrasi dall'apprensione e tendenza essenziale alla perpetua felicità, e dall'essere una sostanza indestruttibile (370, 371); poichè le altre prove presuppongono questa. Ora nel sensismo si fatta apprensione e tendenza ripugnano (376). Dunque ripugna nel sistema sensistico il poter dimostrare l'immortalità dell'anima umana. Si conferma. Se l'anima ha apprensione e tendenze limitate, il suo bene finale è limitato necessariamente e non è perpetuo, nè essa è immortale. Ma, posto il sensismo, ogni apprensione ed ogni tendenza dell'anima è limitata (376). Dunque, se è vero il sensismo non è immortale.

Esposizione della parte III. Il sullodato filosofo nel primo volume de' suoi pregevoli *Elementi di filosofia*, § 51, scrive: « Riconosciute una volta le » sensazioni nell'uomo, devesi issosatto ammettere » una sostanza spirituale che le percepisca, come » nella psicologia sarà dimostrato. Condillac infatti » fu spiritualista, avvegnachè la dottrina del sensualismo avesse difeso ». Ora gli argomenti da lui esposti nella psicologia tratti dalla sensibilità nel § 512 e segg. del secondo volume, provano bensì che la sensibilità è un principio semplice, ma non che è sostanza semplice. Si dirà: dunque si dà un'operazione semplice senza il soggetto o la sostanza

semplice, il che non può essere. Nego che non possa essere; anzi deve esser così rispetto agli esseri sensitivi. La sensazione è atto del senziente, sostanza risultante da un un corpo organizzato (297) e da un principio semplice e immateriale (342), e non già atto solo del principio semplice, essendo impossibile il sentire senza organi, e l'autore citato dovrebbe dimostrare, per riuscire al suo intento, che si può sentire senza organi, il che è impossibile.

Il senziente poi non percepisce le sensazioni come distinte da sè stesso, il che è proprio degli esseri che hanno coscienza; ma le percepisce indistinte e confuse affatto con sè stesso: in somma sente sè stesso senza riflessione e nulla più (314), e ciò avviene perchè ogni cognizione, benchè imperfettissima, importa qualche compenetrazione fra il soggetto e l'oggetto.

Soggiugne poi che il Condillac fu spiritualista; ma distinguo: fu spiritualista nel senso che non ha combattuto la spiritualità dell'anima, concedo; nel senso che l'abbia veramente dimostrata, nego. Ma Condillac, ripiglia l'autore citato al § 515, ha dimostrato rigorosamente identiche queste due proposizioni: l'anima è una sostanza che paragona: l'anima è una sostanza semplice. Dunque è stato ingiustamente accusato di materialismo. Nego l'antecedente. Condillac non ha provato che l'anima è una sostanza, ma l'ha supposta tale, nè potea provar tanto co' suoi principii: egli ha provato solamente che è semplice. Dunque nego il conseguente.

379. Dimostrasi che nel sensismo 1.^o l'uomo tende al possesso del maggior bene sensibile possibile, come a finale felicità: 2.^o cioè all'appagamento di tutte le passioni ed appetiti: 3.^o per legge doverosa di natura.

Prova della parte I. L'uomo viene da natura sollecitato, come ogni altro essere, ad un fine ultimo

(213, 214), detto finale felicità (329) rispetto all'uomo stesso. Ma la tendenza di natura è proporzionata all'apprensione del bene (244). Dunque l'uomo il quale, se è vero il sensismo, non va adorno che di apprensione sensitiva, è da natura sollecitato soltanto a procacciarsi il possesso del bene sensibile. Ma se il bene sensibile, a cui viene da natura sollecitato, non è il maggior possibile ad acquistarsi, non è il fine ultimo, poichè la tendenza naturale può sempre progredire finchè l'abbia raggiunto pienamente. Dunque nel sensismo l'uomo tende al possesso del maggior bene sensibile possibile. I sensualisti più coerenti e sinceri, quali sono Elvezio, Holbae, Bentham, Volney, Gioja Melchiorre e Romagnosi, non peritaronsi di concentrare tutto il bene e il male: la felicità e l'infelicità dell'uomo nel piacere e nel dolore sensibile, e sopra tal principio edificarono la morale.

Prova della parte II. Nel sensismo l'uomo tende ad appagar pienamente ogni sensitiva tendenza, siccome a felicità finale, poichè non può ottenere altrimenti la sua naturale felicità consistente nel maggior bene possibile sensibile. Ma ogni passione (312) ed ogni appetito (308) sono tendenze sensitive. Dunque nel sistema sensistico l'uomo tende ad appagar pienamente tutte le passioni e gli appetiti. Ma quando una passione o più, un appetito o molti non fossero appagati a talento ed a capriccio dell'individuo, l'appagamento non sarebbe pieno, poichè anche ciò è un piacere ed un bene sensibile, e molte volte grandissimo per certi individui specialmente. Dunque nel sensismo l'uomo tende, come a felicità finale, all'appagamento pieno di tutte le passioni ed appetiti.

Prova della parte III. Tutti gli esseri finiti tendono ad un fine ultimo (244) per legge di natura esprimente il volere del Creatore (288), la qual legge

imponendo ai medesimi, quando sono intelligenti, un dovere (330), è doverosa. Ora l'uomo è un essere finito intelligente. Dunque tende ad un fine ultimo, ossia alla felicità finale per legge doverosa di natura. Ma nel sensismo la finale felicità dell'uomo è l'appagamento pieno di ogni passione ed appetito. Dunque l'uomo, se è vero tal sistema, tende come a felicità finale all'appagamento pieno di ogni passione ed appetito per legge doverosa di natura.

380. Se non che il sistema sensistico è un campo di natura così maligna, che non solo non feconda, ma distrugge ancora affatto ogni seme di legge veramente doverosa; poichè 1.^o abolisce ogni legge morale: 2.^o stabilisce la forza fisica prevalente, unica legge: 3.^o di sterminio: 4.^o moderata solamente dalle passioni e dagli interessi individuali del più forte.

Prova della parte I. La legge morale nasce dalla libertà di arbitrio e insieme da necessità fisica di felicità illimitata e perpetua (330). Ma il sensismo, abolendo nell'uomo le facoltà ragionevoli, abolisce anco la libertà di arbitrio e la necessità fisica di felicità illimitata e perpetua. Dunque abolisce nell'uomo ogni legge morale.

Prova della parte II. Nel sensismo gli uomini sono portati per suprema legge di natura al bene sensibile maggiore possibile, come a loro felicità finale (379). Ma sì fatto bene è esterno (241), e non può conseguirsi che col moto organico, esercizio della forza fisica. Dunque la forza fisica è l'unica legge stabilita all'uomo nel sensismo. Ora, essendo ogni bene sensibile limitato, e non potendo esser goduto da uno senza escludere gli altri, trae naturalmente a sè molti contrastanti, i quali nel sistema sensistico vogliono con esso crescere la loro felicità, e dei quali riuscirà secondo natura a pos-

sederlo chi avrà forza fisica prevalente. Dunque essa sola è nel sensismo la legge.

Prova della parte III. Nel sistema sensistico la legge unica e suprema è la forza fisica prevalente. Ora la forza fisica prevalente, distruggendo nel contrasto la sua contraria, riesce forza di fisica distruzione e di sterminio. Dunque nel sensismo la legge unica e suprema è legge di distruzione e di sterminio. Si conferma. Le forze pugnanti fisiche in concreto sono gli individui. Ma nella pugna la forza prevalente secondo natura distrugge e stermina la più debole opposta. Dunque l'unica e suprema legge del sensismo è quella di distruzione e di sterminio degl'individui più deboli.

Prova della parte IV. Dovendo la forza fisica prevalente servire all'individuo come mezzo a conseguire il bene sensibile maggiore possibile, non può opporsi a tal conseguimento, poichè il mezzo è ciò che conduce al fine (216). Ma essa si oppone al detto fine allora soltanto che distrugge una forza bensì contraria, ma riducibile per altro di leggeri ad operare l'accrescimento del bene sensibile di chi possiede essa forza prevalente. La legge mentovata adunque non sarà legge di distruzione e di sterminio se non nel caso che la forza contraria sia facilmente riducibile ad operare l'accrescimento del bene sensibile di colui che possiede la forza fisica prevalente. Ma ciò vuol dire che la forza fisica prevalente non può venir moderata se non dal bene sensibile, ossia dalle passioni ed interessi individuali del più forte (379). Dunque la legge ricordata non può venir moderata salvochè dalle passioni ed interessi individuali del più forte.

581. Verremo ora a trattare del sensismo in particolare, e toccheremo brevemente i sistemi dei principali maestri moderni, cominciando 1.^o dall'esporre il sistema di Loke: 2.^o e dal farne la confutazione.

Esposizione della parte I. Loke ammette il principio di pensare, ossia l'anima senza idee di guisa alcuna, come una *tavola rasa* sopra della quale nulla sia descritto, e solamente dotata di due facoltà, in grazia delle quali tutte le idee si procaccia. La prima di cotali facoltà quella si è di sentire i corpi esterni e sè stessa; la seconda è quella di ripensare o di meditare le sensazioni esterne ed interne medesime, formandosene per tal via notizia più chiara. Facoltà di sentire e facoltà di riflettere, ecco le due sorgenti di tutte le nostre idee per avviso del rammentato filosofo.

Esposizione della parte II. Nel sistema Lokiano la riflessione o la meditazione, non essendo altro che l'attenzione volontaria continuata (336) prestata agli oggetti sentiti, non può condurci se non a notizie più chiare dei medesimi oggetti, e al più al più può guidarci dall'osservazione di una parte concreta degli oggetti dei sensi ad un'altra, o ad osservarle insieme unite dopo averle separate (analisi o sintesi Lokiana). Ora i sensi, non esclusa la coscienza, ci danno solamente idee di esseri determinati, concreti, individui, mutabili, contingenti, finiti, composti, e non mai il comune, l'astratto, il generale, l'immutabile, il necessario, l'infinito, il semplice. Dunque o non abbiamo quest'ultima serie d'idee, o, se l'abbiamo, havvi in noi altre facoltà per cui le acquistiamo. Ma è evidentissimo che da noi simili idee si posseggono. Dunque evidentissimo è pure che andiamo dotati di altre facoltà oltre a quelle assegnate da Loke. Più. Pei sensi non distinguiamo i modi, e gli accidenti dal soggetto modificato; poichè oggetto di quelli è il concreto. Ora, se non si distingue il modo e l'accidente dal soggetto modificato, è impossibile conoscere la sostanza (172). Dunque, secondo Loke, non abbiain idea della sostanza. Ma ciò è falsissimo (162). Falsissimo è

dunque che la sensazione e la riflessione Lokiana siano le uniche sorgenti delle nostre idee. Più. Il sistema esposto è imperfetto e falso, poichè non dà ragione nè della memoria, nè del giudizio, nè del raziocinio, nè degli atti di tendenza, al quale difetto tentò di sopperire il Condillac col suo sistema della sensazione trasformata.

582. Segue 1.º l'esposizione del sistema dell'abate di Condillac: 2.º e la confutazione del medesimo.

Esposizione della parte I. L'autore citato, persuaso con Loke che tutte le nostre idee traggono i natali dalla sensazione, e che quindi tutte esser deggiono sensazioni, s'accorse che per dare ragione delle conoscenze nostre bisognava mostrare che esse erano la sensazione variamente trasformata ora nell'attenzione o nella memoria, ora nel giudizio o nella riflessione; quando nel raziocinio, quando nell'astrazione e quando nell'immaginazione. Ecco uno schizzo del suo ragionamento. Primo, se al naso di una statua di marmo fornita d'organi come noi, ma sfornita d'ogni maniera cognizioni accosti, per atto di esempio, una rosa e poscia un fiore di odore più acuto, la sensibilità di essa verrà tutta raccolta ed applicata all'odore di rosa nel primo caso e a quello di odore più acuto nel secondo. Ma l'applicazione di una facoltà ad un oggetto è detta attenzione (336). Dunque l'attenzione è sensazione, e sensibilità la facoltà di attendere. Secondo, si percepiscono sensazioni passate e sensazioni presenti. Ora il percepire queste due maniere di sensazione è sentirle. Dunque sentiamo sensazioni passate e presenti. Ma il sentimento delle sensazioni passate dicesi memoria, quello delle sensazioni presenti ritiene il nome semplice di sensazione. Dunque l'atto della memoria è sensazione, e la facoltà di ricordare è sensibilità. Terzo, sovente attendiamo ad un tempo a due

sensazioni. Ora l'attendere ad un tempo a due sensazioni è confrontarle: il confrontarle vale percepirne la convenienza o la discrepanza: quest'ultimo atto è il giudizio. Dunque il giudizio è ancora una sensazione, e sensibilità la facoltà di giudicare. Quarto, accade molte volte che, dopo avere concentrata l'attenzione sopra una qualità di un oggetto, la facciamo rimbalzar da quella ad un'altra per siniglianza della luce, la quale viene ripercossa da un corpo all'altro. Ma quest'atto, detto riflessione, contenendo soltanto l'attenzione ed il giudizio, è anch'esso sensazione. Dunque è sensazione anche la riflessione, e sensibilità la facoltà di riflettere. Quinto, il raziocinio è la visione della identità di un giudizio con un altro. Ma ogni giudizio è sensazione. Dunque è pur tale il raziocinio, e la facoltà di sentire è pur quella di ragionare. Sesto, non rade volte ci interviene di fissare talmente l'attenzione in una qualità di un oggetto, che le altre non vengono avvertite, e sono a nostro riguardo come se non esistessero. Un tal atto, detto astrazione è attenzione, la quale è sensazione. Dunque l'astrazione è ancora sensazione, e facoltà di sentire la facoltà di astrarre. Settimo, non poche volte, dopo aver fissato l'attenzione separatamente in più sensazioni, le uniamo insieme, il qual atto dicesi immaginazione. Ma essa, risultando da più sensazioni unite insieme, è sensazione. Dunque l'immaginazione è sensazione, e facoltà di sentire è quella di immaginare. Dunque, conchiuse l'autore citato, ogni atto del nostro conoscere è la sensazione variamente trasformata, e le facoltà varie sono la sensibilità variamente trasformata. Da ciò che è detto apparisce quali esser debbano le facoltà di tendenza.

Esposizione della parte II. È veramente maravigliosa la franchezza con cui Condillac si pavoneggia di aver dato al suo sistema una dimostra-

zione di rigore matematico, mentre non vi ha dimostrazione che sia di rigore meno matematico di questa, essendo da cima a fondo contraria ai fatti e piena di assurdi. Cominciamo dall'attenzione. L'attenzione è l'applicazione di una facoltà ad un oggetto (356), ed è nel caso nostro volontaria, come l'esperienza interna ce ne assicura; è attiva, e la sua direzione è dal soggetto all'oggetto, da dentro, per sì dire, a fuori di noi, e dura quanto piace al soggetto. Ora la sensazione è passiva e involontaria, s'inizia dall'azione dell'oggetto sul soggetto, ed il movimento è diretto dall'oggetto verso il soggetto, da fuori a dentro, e dura quanto dura l'azione dell'oggetto sugli organi anche a dispetto del soggetto. Dunque l'attenzione è tutt'altro che sensazione. Più. Egli è un fatto che attendiamo anche ad oggetti insensibili, quali sono tutti quelli dei concetti astratti e universali. Dunque è falso che l'attenzione sia sensazione. Veniamo alla memoria. È falso che il percepire una sensazione passata sia sentire nel senso che intende Condillac. Tutto al più riducesi all'immaginazione (509) che dà luogo alla memoria sensitiva (339). Ma vi ha anche la memoria intellettuale (337), la quale non è e non può essere sensazione. Dunque la memoria non può essere una sensazione trasformata. Passiamo al giudizio. L'attendere ad un tempo a due sensazioni può andar disgiunto dal mirarle a fronte l'una dell'altra o come sovrapposte l'una all'altra, il che è confrontarle. Inoltre il confrontare non è giudicare (35): dato pure che fosse sensazione l'attendere insieme a due idee, e che fosse sensazione il confrontarle, tuttavia non seguirebbe che il giudizio fosse sensazione. Più. Il giudizio è la visione di ciò che è o non è comune al soggetto e al predicato (56). Ora il comune non può agir sugli organi ed eccitar sensazioni (399, 530). Dunque il giudizio non può

essere sensazione trasformata. Sarà sensazione la riflessione? Essa è l'attenzione prestata a diverse qualità ed oggetti. Ma l'attenzione non è sensazione. Dunque la riflessione non è sensazione trasformata. Figuriamoci poi se può esser sensazione il raziocinio? Esso è la percezione dell'identità di un giudizio con un altro. Ma un tal oggetto è insensibile. Dunque non è il raziocinio una sensazione trasformata. Che diremo dell'astrazione? Essa scioglie gli oggetti concreti nei loro elementi, e spogliandoli delle forme individuanti, li rende comuni a più, e li universalizza: il prodotto dunque finale dell'astrazione e il suo vero oggetto è l'essere comune e universale formato da lei. Ora la sensibilità non ha per oggetto il comune e l'universale, perchè insensibile; e non forma l'universale, giacchè l'immaginativa, la quale è la sola delle facoltà sensitive che può in qualche modo formare il suo oggetto, non forma se non un fantasma sensibile da elementi sensibili esistenti in natura (309). Dunque l'astrazione non è sensazione trasformata. Concediamopoi che l'immaginazione è sensazione, ma nel senso spiegato di sopra (309, 310), poichè è falso che sia sensazione in quanto racchiude l'attenzione.

Osserviamo poi che il Condillac non poteva al par di Locke spiegare l'origine delle idee, nè di sostanza, nè dell'immutabile, del necessario, dell'infinito e simili. Nulla diremo degli altri sensisti già nominati avanti (379), essendo Locke e Condillac i principali maestri.

DISCUSSIONE XIV.

DEI VARI SISTEMI RAZIONALISTICI INTORNO I SUPREMI PRINCIPI DELLA CONOSCENZA, ED IN PARTICOLARE DELL'IDEALISMO VOLTARE E TRASCENDENTALE.

383. Si dà 1.^o un cenno dei varii sistemi razionalistici partoriti dal sensismo di Loke: 2.^o e una breve confutazione del sistema razionalistico in genere.

Esposizione della parte I. Se un errore intacca e distrugge le verità fondamentali dell'umano sapere, produce di sua natura nelle mani di abili ingegni non solo i sistemi i più falsi ed assurdi, ma eziandio i più opposti. Per questo il sensismo di Loke ha dato in gran parte origine non solo al materialismo di questi ultimi tempi, ma anco all'idealismo volgare di Giorgio Berkeley, e allo scetticismo di David Hume. A questi due errori succedette la falsa ed assurda dottrina del senso comune di Reid (117), e germogliò nelle mani di Emanuele Kant il criticismo o l'idealismo trascendentale, il quale terminò poscia al perfetto idealismo *egoistico* per opera di Amedeo Fichte. Il razionalismo soggettivo spinse la speculazione filosofica al razionalismo oggettivo, e venne successivamente in luce l'ontologismo di Federico Schelling, di Hegel, di Cousin, di La Mennais e di Vincenzo Gioberti.

Esposizione della parte II. Nel sistema razionalistico le nostre cognizioni traggono origine oltre i confini del vero o dalla facoltà o dall'oggetto (376). Ora ciò che non si contiene entro i confini del vero, è necessariamente falso. Dunque il sistema razionalistico è necessariamente falso. Più. I

principii di ogni nostra cognizione sono le facoltà del soggetto conoscente (575), e insieme gli oggetti loro rispettivi; poichè ogni cognizione è insieme soggettiva ed oggettiva. Ma il sistema razionalistico non ispiega l'origine delle nostre cognizioni per il simultaneo concorso di questi due principii. Dunque è falso; anzi è assurdo perchè sempre suppone che vi sia cognizione o senza soggetto o senza oggetto. Intorno a questo punto non ci distenderemo di vantaggio, essendochè le dottrine esposte in molti luoghi di quest'opera, e specialmente quelle riguardanti la soggettività ed oggettività del metodo filosofico (126, 127 e segg.), formano una confutazione generale abbastanza compiuta del razionalismo.

584. Veniamo ora al razionalismo in particolare, ed esponiamo 1.^o l'idealismo di Giorgio Berkeley: 2.^o lo scetticismo di Hume: 3.^o e la loro confutazione.

Esposizione della parte I. Le sensazioni, diceva Berkeley, sono tutte soggettive; poichè, in primo luogo, sono tutte sentimenti del me: in secondo luogo, se sono soggettive quelle delle proprietà secondarie dei corpi, per qual ragione non saranno tali anco quelle delle primarie? Ora il puro soggettivo non inchiude in sè nulla di oggettivo. Dunque nessuna sensazione inchiude in sè alcun oggetto esterno sensibile. Tuttavia è innegabile che ci danno delle rappresentazioni di gruppi di qualità, cui diciamo corpi. Ma essendo queste rappresentazioni soggettive, come tutte le sensazioni, sono tutti soggettivi anche i mentovati gruppi delle qualità, e per ciò nodi del me. Dunque non vi ha corpi esterni.

Esposizione della parte II. Nondimeno Berkeley, osservando la passività delle nostre sensazioni, non negò ogni causa esterna di esse, avvegnachè rifiutasse l'esistenza de' corpi. Ma Hume non si ristette, come Berkeley, a mezza via, e ragionando dietro i

principii della scuola di Loke, riuscì logicamente allo scetticismo. Ecco in compendio il suo ragionamento. L'esperienza ci dà bensì degli avvenimenti, dei fatti e degli esseri in congiunzione tra di loro ma in connessione non ce li presenta mai: ossia non ci dà mai un essere che comincia avente necessaria e universale dipendenza da un altro; poichè se i sensi ci rivelano il contingente e l'individuale, ci tengono pur tuttavia sempre nell'ignoranza perfetta del necessario e dell'universale (381). Ora tutte le nostre cognizioni traggono dell'esperienza dei sensi, come Giovanni Loke insegna. Dunque è falso il dire che un essere, il quale comincia, abbia dipendenza necessaria e universale da un altro, ossia è falso il dire che ogni avvenimento sia effetto ed abbia una causa. Ed ecco posto di un sol colpo in dubbio il principio della causalità e quell'altro che dice: il futuro sarà simile all'avvenimento passato: stabilito altrove da noi (289), ed aperta la porta allo scetticismo più desolante, poichè il medesimo ragionamento avendo la stessa forza contro tutti i principii necessarii e universali, è come una mina generale, la quale scoppiando li manda tutti quanti in aria.

Esposizione della parte III. Le confutazioni fatte già altrove ci dispensano dal dimorarci molto intorno a questi errori, però saremo brevi.

E per quanto spetta a Berkeley, diciamo che il suo sistema è falso ed assurdo per molti capi. Primo, perchè la sensazione è oggettiva (176). Secondo, perchè sono oggettive anche le qualità dette da Loke secondarie (176). Terzo, perchè il suo idealismo è falso ed assurdo (248).

Per ciò che riguarda ad Hume, neghiamo in primo luogo che le nostre cognizioni vengano originate dai sensi giusta l'insegnamento Lokiano (381). Secondo, diciamo che il suo ragionamento dovea

partire non dalla supposta infallibilità di Giovanni Loke, ma bensì dai fatti evidenti, e dire: le cognizioni necessarie ed universali sono un fatto il più evidente e certo. Ma esse non hanno il varco pei sensi, nè per la riflessione Lokiana. Dunque entrano in noi per altra via. Terzo, l'idea di causa efficiente ci è somministrata in particolare anco dall'esperienza, come altrove è stato dimostrato (207, 224). Quarto, lo scetticismo è falso ed assurdo (114).

Osserveremo di passata che l'idealismo di Berkeley ai sensi e lo scetticismo di Hume alla ragione specialmente tolgono l'oggetto.

385. Si espone 1.^o la confutazione di Berkeley ed Hume fatta da Tommaso Reid: 2.^o e la dottrina che Reid sostituì a quegli errori: 3.^o la quale è pur falsa.

Esposizione della parte I. L'esistenza de' corpi esterni, così argomentava Reid contro i due avversari, non che quella del principio di causalità e delle altre verità necessarie e universali è un fatto il più evidente e certo riconosciuto mai sempre dall'universo uman genere. Ora questo fatto vien negato da Berkeley e da Hume soltanto perchè nel sistema Lokiano torna impossibile spiegarne l'origine. Dunque la sola conclusione legittima che se ne trae si è: che il detto sistema è falso.

Esposizione della parte II. Tutto il dottrinale del sistema di Reid si riduce in sostanza a cinque canoni. Egli ammise in primo luogo l'impressione fatta dai corpi esterni sugli organi: in secondo luogo la sensazione che a quella impressione tien dietro costantemente, affatto soggettiva: in terzo luogo una percezione con la quale siamo da una legge soggettiva della nostra natura necessitati ad apprendere immediatamente e a giudicare insieme che i corpi, con le loro qualità sensibili, esistono fuori di

noi; in quarto luogo, secondo lui, la stessa legge soggettiva ci necessita egualmente a pronunciare tutte le altre credenze comuni al genere umano intero, non escluse quelle che vanno sotto il nome di necessarie e universali. In quinto luogo, stabili che la sensazione tiene bensì dietro costantemente all'impressione organica, e alla sensazione la percezione de' corpi, ma che tuttavia la prima non ha alcuna parentela con la seconda, nè la sensazione colla terza, nè l'una è cagione dell'altra.

Esposizione della parte III. Poche riflessioni bastano a porre in mostra la falsità di questa dottrina. E in prima si pone la sensazione soggettiva, il che è falso ed assurdo, essendochè noi sentiamo una cosa sentita e senziente con noi, cioè il nostro corpo; e cose sentite bensì, ma con noi non senzienti, cioè i corpi esterni; e di più il sentire senza il reale soggetto senziente e il reale oggetto sentito, è evidentemente assurdo (44, 176). Di poi se veniamo necessitati da una legge soggettiva della nostra natura a pronunciare dei giudizi intorno all'esistenza dei corpi e intorno ai veri necessari e universali, e non da alcun motivo oggettivo, egli è evidente che sì fatti giudizi, non essendo appoggiati ad alcun motivo ragionevole, sono affatto irragionevoli, come altrove fu dimostrato (117, 118 e segg.), e inammissibili. Infine Reid non poté ottenere il suo scopo nè di confutare l'idealismo, nè lo scetticismo. Noi infatti, potevano Berkeley ed Hume così rispondere a Reid, noi neghiamo la realtà de' corpi perchè la sensazione è soggettiva. Ma voi pure la riconoscete tale. Dunque abbiamo ogni diritto di negare la realtà de' corpi. Sappiamo che voi ricorrete alla legge soggettiva, che, secondo il vostro avviso, necessita il genere umano a percepire immediatamente i corpi con le loro qualità sensibili e a pronunciare dei giudizi tanto

intorno all'esistenza di questi, quanto intorno ai veri necessarii e universali. Ma questa percezione e questi giudizi non hanno evidenza e certezza oggettiva, e potreste essere costretto a pronunciarli, quando pure nulla fuori di voi esistesse, quando pure fuori di voi nulla fosse possibile, non avendo bisogno per venir prodotti di alcun che di esterno a voi, ma soltanto della legge del soggetto. Dunque la vostra dottrina ci lascia anche nel dubbio e nello scetticismo. Questo sistema poi guasta la natura non che della sensazione, ma della conoscenza intellettuale.

586. Mostrasi 1.^o che il criticismo ha potuto derivarsi dalle dottrine di Loke e di Reid: 2.^o e che la cognizione umana, secondo Kant, risulta da elementi a priori e da elementi a posteriori.

Esposizione della parte I. Havvi dei giudizi a cui veniamo necessitati a dare ciecamente e sempre l'assenso, e sono perciò necessarii e universali: ed havvene degli altri contingenti e particolari. Ora i primi, benchè si risvegliano in noi all'occasione dell'esperienza, pure non vengono nè possono venire dall'esperienza degli oggetti esterni, secondo la dottrina di Loke. Dunque vengono posti da una forza o necessità soggettiva del me, come insegna Tommaso Reid. Con ciò non si nega che abbiavi concorso la dottrina anche degli altri due.

Esposizione della parte II. Ciò che viene posto nelle nostre conoscenze dalla forza del me è l'elemento a priori, e ciò che vi viene posto dall'esperienza è l'elemento a posteriori. Dunque le nostre cognizioni risultano da elementi a priori e da elementi a posteriori. Le regole che dà Kant per discernere gli uni dagli altri sono queste: ciò che nelle nostre cognizioni è necessario e universale è un elemento a priori, e ciò che è contingente e

particolare è un elemento a posteriori. L'elemento a priori venne chiamato forma, e l'elemento a posteriori venne domandato materia della cognizione.

387. Torna assai malagevole l'esibire in compendio anche solo il sostanziale del sistema di Kant: tuttavia ne faremo il tentativo, seguendo per maggior chiarezza l'ordine specialmente delle precipue facoltà, le quali, per avviso dell'autore, sono la sensibilità, l'intelletto e la ragione. Cominceremo adunque 1.^o dal dare la definizione della sensibilità: 2.^o dal mostrare che le forme soggettive di essa sono lo spazio e il tempo: 3.^o e s'indicano le visioni pure ed empiriche: 4.^o l'oggetto reale delle visioni pure.

Esposizione della parte I. La sensibilità è per Kant una facoltà, per cui l'io è capace di venir modificato dalle impressioni degli oggetti esterni, e dietro queste, di rappresentarsi. Ricevuta, a cagion di esempio, l'impressione del sole cogli occhi, per forza di natura esso ci si rappresenta come esistente nello spazio fuori di noi. Essa è esterna ed interna. Per la prima ci sono date le rappresentazioni sensibili delle cose esterne; e per la seconda quelle del me colle sue sensazioni.

Esposizione della parte II. Non ci è dato di concepire gli esseri sensibili della natura se non nello spazio: anzi quando pures'immaginino distrutti tutti i corpi, sempre rimane in noi necessariamente la rappresentazione di uno spazio od estensione interminabile. Ora ciò che è necessario e universale nelle nostre cognizioni è un elemento soggettivo, o una forma a priori che viene dal me (386). Dunque la rappresentazione dello spazio è una forma soggettiva a priori del me.

I corpi non vengono concepiti se non in un movimento continuo, che produce in noi una continua successione di sensazioni: anzi, dove si fingano

distrutte tutte le cose, resta necessariamente sempre in noi la rappresentazione di una successione o di un tempo indefinito. Ora ciò che è necessario e universale nelle nostre cognizioni è un elemento soggettivo o una forma a priori. Dunque la rappresentazione del tempo, è una forma soggettiva, o a priori del me.

Esposizione della parte III. Le rappresentazioni che ha l'io, dello spazio e del tempo per la sensibilità sono chiamate intuizioni o visioni pure: ed empiriche vengono appellate le percezioni sensibili risultanti da materia e forma. La materia delle visioni della sensibilità esterna sono le sensazioni avute dagli oggetti esterni, e la forma è lo spazio. La materia delle visioni della sensibilità interna sono le interne sensazioni, e la forma è il tempo. La scienza che tratta di tutti i principii della sensibilità a priori ebbe da Kant il nome di estetica trascendentale.

Esposizione della parte IV. L'oggetto reale delle visioni pure non è già ciò che le cose sono in sè fuori del me, ossia il noumeno, ma bensì una mera apparenza. Perocchè, secondo Kant, gli oggetti delle visioni empiriche sono gli esseri estesi e sottoposti al moto, non che colorati, sonori, odorosi e via scorrendo. Ora l'estensione e il moto non hanno valore oggettivo da sè soli, essendo forme soggettive, e l'hanno soltanto in congiunzione con ciò che viene da fuori, cioè dall'oggetto, e perciò le sensazioni sono esse pure soggettive, non inchiudenti cioè i noumeni delle cose. Dunque l'oggetto reale delle visioni pure non è che mera apparenza dei noumeni delle cose, e non i noumeni stessi.

588. Si esibisce 1.^o la definizione dell'intelletto: 2.^o e si mostra che la prima operazione di esso è, secondo Kant, la sintesi: 3.^o conseguenze.

Esposizione della parte I. Noi abbiamo per la sensibilità molte sensazioni o rappresentazioni sparse in uno spazio o estensione indefinita, come anche in un tempo indefinito. Ma il concetto di qualunque oggetto determinato della natura risulta da sensazioni o rappresentazioni varie e riunite in uno spazio e in un tempo determinato e limitato secondo certe leggi generali; poichè la casa A, p. e., non occupa lo spazio delle altre B, C, D: come non è sempre esistita, ed ha foggia e colore diverso dalle altre. Dunque oltre la sensibilità, ci vuole una facoltà che riunisca le rappresentazioni della sensibilità giusta certe leggi generali, e formi i concetti. Ora i concetti sono puri come quelli dell'unità, della sostanza, della realtà e simiglianti; ovvero empirici come quando ai primi si aggiunge la sensazione o la rappresentazione sensibile, qual sarebbe il concetto della casa A. Dunque per formare i concetti empirici è mestieri di una facoltà attiva che unisca le rappresentazioni non solo a uno spazio e tempo determinato e limitato, ma anco ad un concetto puro. Tal facoltà dicesi da Kant intelletto. Così per fare il seguente giudizio: la casa A è bianca: è necessario concepire le varie rappresentazioni, da cui essa risulta come ridotte all'unità, cioè concepirla come una e non come molte case; è inoltre necessario concepirla come una realtà, anzi come una realtà che è soggetto di modificazioni successive, cioè come sostanza: e però non si può dire: la casa A è bianca, se prima non si è detto: il gruppo di sensazioni che chiamo casa A, è uno, reale e sostanza. Ora tale operazione è giudicare. Dunque l'intelletto può anche dirsi facoltà di giudicare.

Esposizione della parte II. Per formare i concetti empirici e per giudicare, è forza che l'intelletto prima di tutto unisca le sensazioni sparse a uno

spazio e tempo determinato non che ai concetti puri, anch'essi da quelle separati, perchè esistenti a priori nello spirito. Ora l'operazione con cui lo spirito unisce le cose separate dicesi sintesi (106, 107). Dunque la prima operazione dell'intelletto è, al parere di Kant, la sintesi e non l'analisi.

Esposizione della parte III. Tutti i nostri giudizi si fanno per operazione dell'intelletto, come si è detto innanzi. Ora la prima operazione di esso è la sintesi. Dunque tutti i giudizi primi si fanno per sintesi, o in altre parole sono sintetici. Seconda conseguenza è che sebbene abbiavi dei giudizi analitici a priori e dei sintetici a posteriori (58), tuttavia e gli uni e gli altri suppongono dei giudizi sintetici a priori. Terza conseguenza è, che la quistione fondamentale della filosofia critica consiste nel determinare come sieno possibili i giudizi sintetici a priori, e quindi come sia possibile la metafisica, la matematica pura e la meccanica, fondate su di quelli.

389. Si dimostra 1.^o che è l'io, il quale nei giudizi sintetici a priori unisce il predicato al soggetto : 2.^o conseguenze.

Prova della parte I. Nei ricordati giudizi il predicato non è trovato unito al soggetto nè per identità, nè per esperienza. Ma fuori di queste due maniere di unirvelo non si trova se non l'attività del me. È dunque l'io che fa questa unione o i giudizi sintetici a priori.

Esposizione della parte II. Conseguenza di ciò si è che la prima ricerca del criticismo è quella di determinare il numero di tutti i predicati a priori che l'intelletto aggiugne ai soggetti, i quali sono gli oggetti delle intuizioni sensibili (587). La seconda conseguenza si è di determinare il modo tenuto dall'intelletto nell'aggiugnere ad essi soggetti i predicati a priori, e formare i giudizi sintetici a priori.

590. Rispetto alla prima conseguenza, diciamo che, secondo Kant, 1.^o le forme primitive a priori del nostro intelletto sono la quantità, la qualità, la relazione e la modalità: 2.^o e poichè ciascuna di queste ne contiene altre tre, così le forme o categorie dell'intelletto sono dodici.

Esposizione della parte I. È impossibile, dice Kant, che voi pronunciate un giudizio sur un oggetto di visione empirica, senza percepirne il soggetto come uno, o molti, o tutti, cioè senza quantità: ovvero senza percepirlo come fornito di una qualità, o privo di essa, o dotato di una e sprovvisto di un'altra, cioè senza qualità: overamente senza percepirlo come sostanza o accidente, come causa o effetto, cioè senza relazione: o infine senza percepirlo come possibile o impossibile, come esistente o non esistente, come necessario o contingente, cioè senza modalità. Da ciò rilevasi che le dette quattro forme sono condizioni necessarie di ogni giudizio e però anche universali. Ora ciò che è necessario e universale nei giudizi è un elemento a priori (586). Dunque le ricordate quattro forme dei nostri giudizi sono a priori.

Esposizione della parte II. Rispetto alla quantità abbiamo detto che il soggetto o è uno, o molti, o tutti: dunque il giudizio sarà singolare, o particolare, o universale, e la quantità darà le categorie dell'unità, della pluralità e della totalità.

Rispetto alla qualità, o il soggetto è dotato di una qualità, o ne è privo o è ornato di una e vedovo di un'altra: dunque il giudizio sarà affermativo o negativo o infinito, e la qualità presenterà le categorie della affermazione o realtà, della negazione o privazione, della distinzione o limitazione.

Riguardo alla relazione, o si considera il soggetto come cosa permanente ove sussistono le modificazioni, o come cosa che le fa cominciare ad esistere,

o come cosa che quando ha un attributo resta priva di un altro: dunque il giudizio sarà o categorico, cioè incondizionale o condizionale o disgiuntivo, e la relazione offerirà le categorie di sostanza e modificazione, di causa ed effetto, di azione e passione.

Dove infine si contempli la modalità o il soggetto si guarda come possibile od impossibile, o come esistente o non esistente, o come necessario o contingente: dunque il giudizio sarà o problematico o assertorio o apodittico, e la modalità esibirà le categorie della possibilità e impossibilità, dell'esistenza e non esistenza, della necessità e contingenza. Ora queste sono tutte le forme a priori o categorie dell'intelletto per avviso di Kant, e sono dodici. Dunque le forme a priori o le categorie dell'intelletto sono dodici secondo l'autore nominato.

Rischiariamo con un esempio le cose dette, e sia il giudizio: il sole è luminoso. Esso non può pronunciarsi senza l'applicazione delle quattro forme primitive. E per fermo il dir *sole* e non *solì* è dir uno e non molti o tutti, ed ecco applicata la categoria dell'unità o della quantità. Il dir *è* vale affermare l'essere o la realtà di *luminoso* del sole, e così viene applicata la categoria della realtà e della qualità. Il dir *luminoso* e non *luce* è dire che la luce è un modo del sole, il quale perciò è sostanza, in tal guisa è applicata la categoria della sostanza o della relazione. Il dire in ultimo semplicemente che il sole è luminoso, senza altro aggiunto, è dire che il predicato conviene al soggetto come esistente ed è perciò applicata la categoria dell'esistenza e della modalità.

391. Per determinare il modo che l'intelletto tiene nel formare i giudizi sintetici, e quindi gli oggetti dell'esperienza, conforme la seconda conseguenza di un numero precedente (389), è duopo

parlare della sintesi, che viene effettuata dall'intelletto, e dell'ordine della medesima. Pertanto cominciando da quella diciamo 1.^o che bisogna accuratamente in questa sintesi distinguere *l'unità sintetica delle rappresentazioni dall'unità trascendentale della appercezione o della coscienza*, e non confonderla con *l'unità sintetica originaria* e con *l'unità della coscienza empirica*: 2.^o e che l'unità trascendentale della coscienza mediante le categorie forma l'unità sintetica delle rappresentazioni, e però gli oggetti dell'esperienza.

Esposizione della parte I. La rappresentazione di un oggetto di esperienza risulta da più rappresentazioni parziali unite insieme per mezzo delle categorie (588). La rappresentazione di una casa risulta dal tetto, dal pavimento, dalla parete laterale orientale, meridionale, occidentale e boreale, le quali rappresentazioni parziali unite insieme per mezzo delle categorie dell'*unità*, p. e., *pluralità*, *totalità* e via discorrendo (588, 590), formano la rappresentazione di una casa. Questa è detta *unità sintetica della rappresentazione o dell'oggetto*.

Oltre di quest'unità havvene un'altra, ed è la rappresentazione *io penso*, la quale dimora necessariamente in tutte le rappresentazioni sì parziali che totali. Così nella rappresentazione di una casa *io penso* il tetto, *io penso* il pavimento, *io penso* la parete laterale, orientale, ecc., come *io penso* l'unione di tutte queste rappresentazioni parziali, ossia la rappresentazione di una casa. Dunque questa rappresentazione *io penso*, trovandosi necessariamente in ogni rappresentazione, ed essendo perciò necessaria e universale, è a priori (586), e dicesi l'unità trascendentale della appercezione o della coscienza.

Egli è ancora da ben ponderare che nessuna rappresentazione parziale può venir pensata unita alle

altre per formare la rappresentazione totale, o meglio l'unità sintetica della rappresentazione, se prima non è pensata unita alla rappresentazione *io penso*: p. e., non posso dire *io penso* la tal casa, se prima non ho detto: *io penso* il tetto, *io penso* il pavimento, ecc. Dunque la rappresentazione *io penso* deve unirsi a ciascuna rappresentazione parziale affinchè formar si possa l'unità sintetica della rappresentazione. L'unione di ciascuna rappresentazione parziale all'*io penso* è domandata *unità sintetica originaria*.

Finalmente l'atto unico, onde l'*io* dice: *io penso* la rappresentazione intera dell'oggetto, o l'unità sintetica della rappresentazione, per esempio, di una casa, si nomina *coscienza empirica*.

Esposizione della parte II. Abbiamo or veduto che l'unità trascendentale della coscienza, ossia la rappresentazione *io penso*, unendosi alle singole rappresentazioni parziali, può formare e forma, secondo la filosofia critica, l'unità sintetica della rappresentazione. Ma ciò torna impossibile senza l'applicazione delle categorie, come si è detto nella prima parte. Dunque l'unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie forma l'unità sintetica della rappresentazione. Ma nella filosofia che andiamo esponendo, questa rappresentazione totale è l'oggetto, e si noti bene. Dunque l'unità trascendentale della coscienza forma, mediante le categorie, gli oggetti della natura.

392. Anzichè esporre, accenneremo ora, seguendo l'ordine della sintesi (391), mostrando come l'intelletto formi 1.º gli schemi: 2.º le immagini degli oggetti: 3.º gli oggetti della natura: 4.º e le leggi della medesima.

Esposizione della parte I. Se *io penso* un istante e poi un altro nella successione del tempo, ed applico a ciascuno la categoria dell'unità, allora penso

uno e poi uno ancora: ma se vi applico la categoria della pluralità, allora penso uno più uno (addizione di uno ad uno), ossia il numero in generale, il quale è lo schema della categoria di quantità: dunque lo schema è la sintesi di una categoria e di una forma pura della sensibilità, ed è sempre un concetto generico. Se concepite la realtà o l'essere riempire più o meno lo stesso tempo, voi avete la categoria della qualità unita alla forma pura del tempo, cioè lo schema della qualità. Però per intendere questo è duopo concepire l'essere come capace di contenere una serie di gradi di quantità non estensiva ma intensiva quale si è la seguente: $0+1+2+3+4....$ ecc.

Esposizione della parte II. Se si aggiunge allo schema della quantità, cioè ad $1+1$ la categoria della totalità, allora si ha il due, il quale è l'immagine del numero in genere, ed è un concetto specifico rispetto allo schema. Dunque l'immagine non è che una determinazione dello schema. Così pure se al numero dei gradi di realtà che riempiono lo stesso tempo, si aggiunga una determinazione e si dica, p. e., che sono dieci, o venti, avrete l'immagine della categoria di qualità.

Esposizione della parte III. Ove al numero due si aggiunga una qualche determinazione sensibile, ossia qualche sensazione, come se penso due uomini bianchi, si ottiene l'oggetto di natura, il quale è come individuo rispetto all'immagine: e questa è come specie riguardo allo schema, il quale ne è come il genere. Similmente se al grado dieci aggiungi la sensazione di calore, hai di nuovo un oggetto di natura.

Esposizione della parte IV. Nella formazione degli oggetti dell'esperienza le categorie si applicano alla visione pura del tempo, e per mezzo di essa a quella dello spazio. Se pensate due, voi avete unito le ca-

legorie di quantità al tempo: se pensate due punti, i quali sono nello spazio, voi avete unito allo spazio le categorie di quantità per mezzo del tempo. Se concepite che uno di questi punti scorra verso l'altro senza deviare nè a destra nè a sinistra, eccovi la linea retta risultante dalle categorie di quantità, dal tempo e dallo spazio. Se questa linea si muova parallelamente a sè d'alto in basso, e descriva colle sue estremità due rette normali ed eguali a sè, eccovi lo schema del quadrato risultante dalle categorie di quantità, dal tempo e dallo spazio: se il quadrato si move in direzione di una retta normale ed eguale a ciascun lato del medesimo, si effettua lo schema del cubo, il quale risulta dalle categorie di quantità, cioè dall'unità, pluralità e totalità applicate successivamente al tempo e allo spazio. Se lo schema del cubo è generato da una retta lunga un metro, avrà un metro di lato, ed essendo così determinato, se ne ha l'immagine: se vi si aggiungono le sensazioni, per esempio, di peso, di durezza, di candidezza proprie dell'avorio, sarà un cubo d'avorio, ed ecco formato per sintesi un oggetto della natura e dell'esperienza. Per non esser troppo prolissi ci asterremo dal fare l'applicazione delle altre nove categorie, necessaria alla completa costruzione degli oggetti di natura. Solamente osserveremo che, secondo la filosofia critica, l'intelletto forma gli oggetti di natura, giusta certe leggi determinate. Ma queste leggi sono anche quelle degli oggetti di natura, poichè in essi non dimora se non ciò che vi pone la sintesi dell'intelletto. Dunque, secondo il criticismo, l'intelletto forma e costruisce non pure gli oggetti della natura o dell'esperienza, ma le leggi eziandio della natura medesima.

393. Si espone 1.º la definizione della ragione: 2.º e il numero delle idee soggettive di lei.

Esposizione della parte I. La ragione è, per Kant, logicamente considerata, la facoltà di ragionare. Ma ragionare non puossi se non partendo dai principii primi, i quali, non avendone altri sopra, sono indipendenti ed assoluti. Dunque può la ragione chiamarsi la facoltà dell'assoluto.

Esposizione della parte II. La sintesi di una categoria con la forma dell'assoluto si chiama idea da Kant. Ora se unite alla forma dell'assoluto successivamente le categorie dell'unità, della totalità e della causalità, ovvero l'altra della realtà, voi avrete, primo, l'idea dell'unità assoluta, o indivisibile sola capace di dar ragione del pensier nostro, dalla quale deriva il concetto del me, ed è l'idea psicologica: secondo l'idea del tutto assoluto, da cui traesi il concetto del mondo, ed è l'idea cosmologica: terzo, l'idea della causa e della realtà assoluta, dalla quale scaturisce il concetto della prima causa di tutte le cose, cioè di Dio, ed è l'idea teologica. Perciò le idee della ragione, secondo Kant, sono le tre accennate.

594. Si espongono in breve 1.^o i principii: 2.^o e i limiti del nostro sapere giusta il criticismo.

Esposizione della parte I. Dalle cose dette i principii del nostro sapere sono oltre le facoltà le due forme della sensibilità, le dodici categorie dell'intelletto con le tre idee della ragione e le sensazioni. Ecco tutto.

Esposizione della parte II. La realtà in sè delle cose non può essere conosciuta a priori, perchè gli elementi a priori noverati testè sono di valore esclusivamente soggettivo. Ma non può pur conoscersi a posteriori, perchè le sensazioni non hanno nulla di conforme agli oggetti essendo esse modi nostri e però di valore soggettivo, nè hanno alcuna reale relazione, come sarebbe di effetto a causa con gli oggetti, essendo la causa una cate-

goria e di valore soggettivo. Dunque l'esperienza non ci dà la conoscenza degli oggetti in sè ma quella soltanto delle apparenze dei fenomeni. Anche l'io in questa filosofia è un fenomeno per noi. Esso è da noi conosciuto come il soggetto durante delle interne sensazioni. Ma il termine *soggetto* è la categoria di sostanza, la quale, aggiunta prima alla durata o al tempo e poi alla sensazione, esibisce lo schema della sostanza, e poi l'oggetto, cioè il me. Dunque anche l'io è per noi un'apparenza, un fenomeno. Laonde i limiti del nostro sapere sono quelli delle apparenze e dei fenomeni, e non quelli della realtà o dei noumeni delle cose.

Kant ammette la ragione pratica sotto l'influenza dell'imperativo categorico, o della legge morale assoluta, che impone all'uomo di fare il bene e di fuggire il male, espressa da un giudizio istintivo e cieco. Essa suppone la realtà del me, del mondo e di Dio.

595. Si dimostra da più lati falso ed assurdo il criticismo.

Prova. E in primo luogo Kant fa la critica della ragione colla ragione stessa. Ma se non suppone la ragione verace almeno come mezzo di critica, la critica stessa della ragione riesce impossibile. Dunque Kant suppone la ragione verace e insieme non verace. In secondo luogo la filosofia critica insegna che non si può conoscere alcuna cosa in sè. Ma insegna nel tempo stesso che per essa si conoscono i principii, gli elementi e i limiti del sapere umano. Dunque insegna che si conoscono alcune cose in sè e si contraddice. Nè basterebbe ad evitare la contraddizione il dire che nella filosofia critica si conoscono, non la realtà in sè, ma le apparenze solamente: poichè ciò torna al dire che l'io conosce delle apparenze non conformi ad alcun oggetto esterno, non già che tali apparenze e l'io,

che le conosce sieno nulla. Dappoichè se la cosa conosciuta e il conoscente sono nulla in sè, non riesce possibile la conoscenza, ed il Kantismo si converte col nullismo. Esso dunque è costretto a contraddirsi, e però a distruggersi. In terzo luogo Kant ammette per base del sapere speculativo o puro i giudizi sintetici a priori. Ma questi sono assurdi (38). Dunque il criticismo è assurdo. Di più. È principio fondamentale del criticismo che gli oggetti della natura o dell'esperienza vengono dall'attività del me formati a priori per sintesi (392) e che per ciò la *coniunzione* dei varii elementi componenti un oggetto di natura viene a priori dal soggetto. Ora è un altro canone fondamentale del criticismo che ciò che viene dal soggetto è necessario. Dunque la coniunzione dei varii elementi componenti un oggetto di natura debb'essere necessaria. Ma essa si trova in vece contingente, poichè il tal colore, odore, sapore, estensione, figura, situazione, località, peso e cento altre qualità dell'individuo non sono necessarie in lui, ma contingenti. Dunque la mentovata coniunzione non viene dal soggetto, ma già si trova presupposta nell'oggetto, e perciò la ruina del criticismo è irreparabile. In quarto luogo siccome il criticismo nega non pure la conoscenza reale degli oggetti esterni, ma ancor quella del me, e stabilisce la conoscenza sola dei fenomeni, il che non si era ancor fatto da alcun idealista, nè scettico avanti Kant; così il criticismo stesso è identico coll'idealismo e collo scetticismo il più universale. Ora l'uno e l'altro è assurdo (248, 114). Dunque è assurdo il criticismo. Molti altri difetti gravissimi potremmo notare nel criticismo; ma affine di non andar troppo per le lunghe soltanto toccheremo di una conseguenza tirata da Fichte.

396. Si dimostra 1.^o che il criticismo, ammet-

tendo i noumeni incogniti, si contraddice: 2.^o che l'idealismo egoistico di Fichte ne è la conseguenza: 3.^o breve confutazione di quest'ultimo.

Prova della parte I. I noumeni per noi non sono capaci di venir conosciuti nè a priori, non essendo essi categorie, nè a posteriori, poichè la sensazione, secondo il criticismo, è soggettiva e non oggettiva. Ora ciò che non solo non si conosce, ma eziandio è incapace di essere conosciuto, per noi non esiste punto. Dunque il criticismo ammette i noumeni ignoti come reali, cui non può come tali ammettere. Più. Secondo il criticismo i noumeni non sono nè categorie, nè sensazioni, nè il conserto delle prime colle seconde. Ora, secondo il medesimo sistema, non esiste altro per noi da quelle tre cose in fuori. Dunque ammettendone altre, cioè i noumeni, è un contraddirsi.

Esposizione della parte II. Amedeo Fichte s'avvide di questa contraddizione, e rigettando ogni oggetto esterno, tentò di derivare ogni nostra cognizione dal me sorgente assoluta di ogni cosa. Per istabilire la dottrina della scienza o la filosofia, Fichte comincia dal principio assoluto e certo: A è A. Ma ad A può sostituirsi l'io ed avrassi: l'io è l'io, principio assoluto e certo. Ma questo principio esprime un giudizio assoluto. Dunque enuncia anche un giudicato, un oggetto assoluto, cioè il me assoluto. Ora il giudicare è agire, ed importa attività. Dunque l'io è primitivamente attività assoluta, infinita, pura e libera.

Questa attività, dimorando in un perpetuo bisogno di produrre, e slanciandosi in un moto illimitato produttivo senza mai produrre alcuna cosa al di fuori, ritorna, dando quasi indietro, sovra sè stessa o sopra il suo proprio essere, e questo, a così esprimermi, reagisce contro quella. Qui si ha una azione e una reazione reciproca. L'attività o

l'io agendo sul suo essere come sopra un ostacolo che incontra, determina e produce il non io, ossia il mondo; e questo, ossia il non io, reagendo sopra di quello, lo determina, come l'oggetto determina il soggetto e lo produce. Venendo l'io determinato e limitato dal non io, percepisce tal determinazione e limitazione, e acquista la coscienza. Il non io è il mondo. Esso dunque non esiste se non per opera del me e nel me. Ma il non io è la stessa realtà dell'io in quanto la oppone a sè medesimo qual cosa esterna; p. es., quando se la opponga, come il sole o la luna, allora l'io produce il sole e la luna. Dunque l'io produce non solo sè stesso, limitandosi, ma eziandio il mondo ed è eguale a tutto. Ed ecco in breve la sostanza dell'idealismo egoistico di Fichte.

Esposizione della parte III. Avendo già altrove (263) confutato questo sistema, rileveremo solamente, in primo luogo, che l'io puro, essendo un'astrazione e non una realtà, e però nulla in buona sostanza, non può dare origine a tutta la realtà. In secondo luogo notiamo che il non io o è parte del me o no. Se è parte del me che pone quello come una cosa fuor di sè, allora deve esserne l'io consapevole, cioè deve conoscere che il mondo fa parte di sè stesso; il che non è attestato dalla coscienza. Se poi non è parte del me, ne siegue che il mondo è nulla affatto, e non è neppure apparenza, ovvero che vi ha altra realtà indipendente dal me.

Dalle cose trattate fino a qui si fa abbastanza chiaro che il razionalismo soggettivo, o il psicologismo razionalistico dimora nell'assoluta impossibilità di spiegare la vera origine delle idee. Vediamo ora se vi riesca meglio l'ontologismo razionalistico.

DISCUSSIONE XV.

DELL' ONTOLOGISMO RAZIONALISTICO.

397. Dichiarasi 1.^o quali sistemi debbansi omettere: 2.^o e quali esporre nella presente Discussione.

Esposizione della parte I. I sistemi che abbiamo proposto di esaminare in ordine all'origine delle idee, sono i principali (377) soltanto. I principali sistemi dell'ontologismo razionalistico sono quei dello Schelling e dell'Hegel in Germania, di Cousin e del De La Mennais in Francia, e di Vincenzo Gioberti in Italia. Avendo già dimostrato che i sistemi dei due primi sono radicalmente falsi ed assurdi (264, 265, 266), e non potendo essi per ciò riuscire a spiegare i veri supremi principii della cognizione, non ce ne occuperemo di vantaggio.

Per quanto riguarda Vittorio Cousin, sembra che esso assegni la fonte delle idee nell'apprensione immediata dell'assoluto infinito, e del condizionale finito, non che della relazione di questo con quello, avuta per una facoltà istintiva, non già individuale e personale, ma comune ed impersonale. Ma a dire il vero un tal sistema è falso per più capi. Imperocchè, oltre al già ragionato altrove (345), diciamo dapprima, che la ragione impersonale comune a tutti gli uomini suppone un soggetto pensante comune e porta seco perciò il panteismo umanitario, il quale ripugna ai fatti, come in altro luogo abbiamo dimostrato (354). Dipoi la cognizione dell'assoluto infinito è discorsiva, come si è in altri luoghi dimostrato (150, 315), ed il Cousin, senza avvedersene, lo concede, poichè dice che la ragione mirando il condizionale finito come incapace di esistere senza la condizione assoluta infinita, si trova necessitata a riferirlo ad

un essere assoluto e infinito. Ora ciò è conoscere l'assoluto e l'infinito per mezzo del condizionale finito, vale a dire, per ragionamento a posteriori. Dunque quando il Cousin pone che l'assoluto infinito è percepito immediatamente, si contraddice. Più. L'atto di questa supposta intuizione spontanea è un atto istintivo e vedovo di evidenza. Ora se quest'atto è il germe di tutta la conoscenza, ne segue che da essa è interamente sbandita l'evidenza. La qual cosa distruggendo la natura di lei, è assurda. Dunque il parere dell'autore citato è falso ed assurdo. Più. Pare che l'errore del Cousin sia nato dall'osservare, che essendovi cognizioni comuni e necessarie in tutti gli uomini, vi debba essere una facoltà comune e necessaria, ossia impersonale. Ma in primo luogo rispondiamo distinguendo l'antecedente: vi sono delle cognizioni comuni e necessarie specificamente (116, 117) ed oggettivamente (524), *concedesi*: individualmente e soggettivamente, *si nega*. Dunque vi è una facoltà comune specificamente ed oggettivamente, si concede: individualmente, si nega. In secondo luogo l'oggetto della ragione impersonale è, secondo il Cousin, necessario. Ma anche il finito è per lui oggetto della ragione, come pure la relazione di questo all'infinito. Dunque la creazione è per lui necessaria. E tale è appunto la sua dottrina. Ma la creazione è libera (274), e la dottrina contraria è falsa ed assurda. Dunque falsa ed assurda è pure la dottrina del filosofo francese intorno all'origine delle idee.

Rispetto al De La Mannais diciamo brevemente, che egli ammette l'esistenza del mondo e di Dio come verità note per l'autorità del genere umano già da noi altrove spiegate (124). Per lui la sostanza divina, potente, intelligente, amante fa esistere le cose componenti il mondo, le quali manifestano i tre attributi divini ricordati. Ma Iddio,

non fa esistere le cose per creazione, perchè nessuna sostanza novella può cominciare ad esistere, bensì soltanto per effusione e partecipazione. Ognun vede che questo sistema è falso per due capi specialmente. Primo, perchè il principio di certezza a cui si appoggia, è dimostrato falso ed assurdo, come altrove abbiamo toccato (124, 125). Secondo, perchè rigettando la creazione dal nulla e negando che novelle sostanze possano cominciare di esistere, ammette una sola sostanza increata ed eterna. Ora il sistema che ammette una sola sostanza increata ed eterna è appunto il panteismo (260), il quale è falso ed assurdo (260). Dunque il sistema anche del La Mennais è falso ed assurdo. Del Tradizionalismo, nel quale l'uomo, giusta il Bonald, senza la parola rivelata solo è capace di sensazioni, ed è incapace di idee immateriali e morali, secondo il Bonetty, e secondo il dotto P. Ventura incapace di concetti e giudizi determinati formanti propriamente la conoscenza, solamente diremo che non può reggere. Perocchè sebbene l'intelletto umano nello stato presente di unione abbisogni di un sensibile per formare tali idee e conoscenze, pure la parola, se è utile a ciò, non è necessaria, come vedremo avanti (415). S. Tommaso poi si potrebbe dire che ha scritto fin dal primo articolo della Somma Teolog. contro i Tradizionalisti, come chiunque il voglia può accertarsi di leggieri. Ma noi non possiamo dimorarci in tale materia.

Esposizione della parte II. L'unico sistema adunque che ci resta a esaminare si è quello di Vincenzo Gioberti, del quale parleremo con qualche prolissità, perchè rappresenta l'ontologismo razionalistico in maggior voga presso di noi. Il metodo che seguiremo, sarà di farne in prima una fedele esposizione e di apporvi in ultimo quella critica, di che lo stimiamo meritevole. Avvertiamo che citando

l'introduzione alla filosofia ci vagliamo della seconda edizione di Bruxelles.

598. Si accenna 1.^o il metodo che segue questo autore: 2.^o e che cosa intenda per idea.

Esposizione della parte I. Il metodo seguito dall'autore « è principalmente sintetico (tom. I, pag. 20) » il quale è, secondo lui, l'unico vero metodo, perchè, come soggiunge nella pagina seguente, « l'analisi non è applicabile se non parzialmente, » alle idee, cioè in quanto a ogni passo del metodo sintetico, si può tornare indietro e rifare analiticamente; il che sarebbe impossibile se la sintesi non fosse andata innanzi ».

Esposizione della parte II. « Sotto nome d'idea » (tom. II, pag. 3) intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento ». Così l'autore. Da ciò si vede che per idea egli vuole significare « non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo ».

599. L'idea è 1.^o primitiva: 2.^o indimostrabile: 3.^o evidente per sè: 4.^o ed anco per sè produce la certezza.

Esposizione della parte I. « L'idea può aversi » per acquisita rispetto alla sostanza dell'anima, » com'è acquisito il primo atto mentale, ma è ingenita rispetto al pensiero (pag. 3) »: ossia inseparabile da lui, e però primitiva, poichè non si dà pensiero senza l'oggetto pensato, cioè senza l'idea.

Esposizione della parte II. Essendo l'idea primitiva, si presuppone in ogni dimostrazione, ed è perciò indimostrabile.

Esposizione della parte III. L'evidenza è, secondo l'autore citato, l'intelligibilità delle cose. Ma l'idea è l'intelligibile, ossia intelligibile per sè. Dunque è per sè evidente.

Esposizione della parte IV. Essendo evidente per sè l'idea, e l'evidenza producendo la certezza, segue che l'idea produce per sè nell'animo contemplatore la certezza.

400. L'uomo 1.^o è in comunicazione con l'idea mediante un intuito diretto ed un altro riflesso: 2.^o ma col primo solo non la conosce, e ci vuole il secondo.

Esposizione della parte I. La immediata percezione dell'idea è l'intuito primario, nel quale « la » cognizione (dell'idea) è vaga, indeterminata, con- » fusa, si disperde, si sparpaglia in varie parti, » senza che lo spirito possa fermarla, appropriar- » sela veramente, e averne distinta coscienza. » (Tom. II, pag. 11). L'intuito secondario, cioè la » riflessione, chiarifica l'idea, determinandola; e » la determina, unificandola, cioè comunicandole » quella unità finita, che è proprio non già di essa » idea, ma dello spirito creato » (ivi).

Esposizione della parte II. « Infatti, dice il no- » stro filosofo a pag. 137, lo spirito nostro, come » finito, si smarrisce nell'immensità dell'oggetto » ideale, e si trova impotente ad appropriarselo; » tantochè se l'intuito fosse solo, l'uomo assorbito » dall'idea, non potrebbe conoscerla, perchè ogni » conoscenza importa la *compenetrazione del pro- » prio intuito*, e la coscienza di noi medesimi. La » riflessione pertanto deve accompagnare l'intuito » primitivo ».

401. Secondo il nostro scrittore: 1.^o si devono ammettere tre maniere di cognizione: 2.^o la riflessione ontologica non può aver luogo senza la parola: 3.^o non individuale, ma sociale, la quale è originariamente un prodotto divino.

Esposizione della parte I. Abbiamo detto testè che la percezione immediata della idea è l'intuito diretto. La riflessione poi è doppia, psicologica e

ontologica. La prima è quella « per cui il pensiero » si ripiega sovra sè stesso, e afferra non già la » propria sostanza, ma le proprie operazioni solamente » (pag. 155). L'ontologica all'opposto è quella mercè di cui « lo spirito ripensando, si rifà » sull'oggetto immediato dell'intuito stesso: onde » nel primo caso il termine del pensiero è il sensibile e nel secondo l'intelligibile » (ivi).

Esposizione della parte II. Dopo di avere asserito che si esige la riflessione per compiere l'intuito diretto, l'autore segue così: « ma come mai » la riflessione ontologica compie l'intuito? Circoscrivendolo e determinandolo mentalmente. E in che modo lo determina? Vestendolo di un sensibile » (per sensibile s'intende la parola, come dice seguitando). Alla pagina 12 aveva scritto così: « Ma come un oggetto infinito può essere determinato, come può essere tuttavia conosciuto per infinito? Ciò succede, mediante l'unione mirabile dell'idea colla parola ». Dunque non può la riflessione ontologica aver luogo senza la parola.

Esposizione della parte III. « Ma come mai un » sensibile (la parola) può esprimere un intelligibile? Nol può certamente per sè stesso, essendo » disparatissimi. Nol può per un artificio arbitrario dello spirito; il quale, a tal uopo, dovrebbe » ripensare, l'intelligibile in sè stesso, prima che » fosse dotato di una forma. Bisogna adunque di » necessità conchiudere che l'innesto del sensibile » sull'intelligibile, essendo cosa per sè arbitraria, » e non potendo derivare dall'arbitrio dell'individuo, proviene da quello della società, in cui l'uomo nasce, e originalmente dall'arbitrio stesso » dell'idea fattrice (Dio creatore) che crea la propria espressione, appresentandosi allo spirito, » sotto una invoglia o forma sensitiva. La qual » forma è la parola (pag. 157) ». Per mezzo

della parola, potendo lo spirito riflettere e rendersi conto della prima notizia dell'idea esplicandola, se ne trae che la filosofia altro non è che « l'esplicazione successiva della prima notizia ideale » (pag. 41).

402. Egli è però da notare 1.^o che l'intuito dell'idea è, secondo l'autore, effetto di lei: 2.^o e che l'uomo non porta mutamento nell'intuito diretto.

Esposizione della parte I. « L'idea creando l'intuito, gli si manifesta: onde il sussistere e il conoscere sono inseparabili nel principio intuitivo » (p. 48). Così pure asserisce altrove (143):

Esposizione della parte II. « Egli è vero che nello stato riflesso l'uomo può cangiar mentalmente e cangia più o meno l'ordine primigenio delle cose: nel che consiste per qualche parte il lavoro scientifico: ma ciò non può intervenire nell'intuito, e intorno alla scienza prima, (pagina 196, 197).

403. Dalla dottrina esposta segue: 1.^o che l'ordine reale e l'ideale corrono di pari passo e sono identici: 2.^o e che il primo filosofico è l'identità della prima idea colla prima cosa: 3.^o conseguenza.

Esposizione dalla parte I. Se l'idea crea l'intuito, cioè se il reale crea la cognizione, come avanti è detto (402), segue, che l'ordine reale degli oggetti va di conserva con l'ordine ideale della cognizione. Così a p. 218 l'autore: « L'ordine intuitivo della cognizione e l'ordine reale delle cose sono identici, come abbiamo già avvertito più volte ».

Esposizione della parte II. Chiama l'autore primo psicologico la prima idea, primo ontologico la prima cosa, e primo filosofico la medesimezza d'amendue. « Io chiamo primo psicologico la prima idea, e primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer

« mio, s' immedesima fra loro; e perciò i due
 « primi ne fanno un solo; io do a questo princi-
 « pio assoluto il nome di primo filosofico, e lo con-
 « sidero, come il principio e la base unica di tutto
 « il reale e di tutto lo scibile » (pag. 155).

Esposizione della parte III. Se il primo produce gli altri, il primo filosofico deve produrre ogni altra realtà e ogni altro concetto: « giacchè ogni cosa
 « è un concetto e ogni concetto è una cosa: onde
 « essendo certo che il primo psicologico deve pro-
 « durre comechessia tutti i concetti, e l'ontologico
 « tutte le cose, i due primi vogliono di necessità
 « accozzarsi e fare un primo unico ». (pag. 155).
 Il primo filosofico è il concetto di ente perchè as-
 soluto.

404. Il primo filosofico 1.º non è il concetto di ente possibile, come vuole il Rosmini: 2.º origine del concetto dell'ente possibile, secondo l'autore.

Esposizione della parte I. « La dottrina del Rosmini, per ciò che spetta al mio soggetto, si può
 « ridurre a questa proposizione fondamentale; che
 « il primo psicologico non è identico al primo on-
 « tologico » (pag. 157). In questo luogo il Gioberti vuole sotto nome di primo psicologico intendere l'ente possibile del Rosmini. Nel luogo citato e nelle note ne fa una non breve e soda confutazione, di cui leveremo il solo passo seguente della pag. 176. « L'uomo certo non comincia col-
 « l'astratto, e questa sola avvertenza basta a pro-
 « vare che lo spirito umano non può avere col
 « concetto dell'ente possibile la prima entrata
 « nel campo della cognizione: giacchè tal concetto
 « si fonda in quello dell'ente reale, reso astratto
 « dalla riflessione, che disgiunge mentalmente la
 « realtà obbiettiva dalla notizia di esso ente ».

Esposizione della parte II. Ma come nasce in noi il concetto del possibile? « Rispondo che il

» possibile, non essendo altro che il reale in quanto
» è pensato, nasce dalla riflessione dello spirito
» sul concetto primo della realtà » ossia sull'intuito. « Ora il reale considerato dalla riflessione
» nell'intuito, perde l'individualità che lo fa reale,
» e conserva solamente quella forma astratta e
» generica che lo fa possibile (pag. 160). » Dunque
» il concetto del reale diventa concetto del possibile, perdendo la sua concretezza, e facendosi
» astratto; il che succede per opera della riflessione ».

405. Esposte sì fatte cose, l'autore stabilisce:
1.º la formola ideale: 2.º la quale contiene due giudizi fondamentali.

Esposizione della parte I. « La vera formola
» ideale, suprema base di tutto lo scibile..... può
» dunque essere enunciata nei seguenti termini:
» l'ente crea le esistenze ». Così a pag. 201. In
essa devonsi contenere tutte le nozioni dello spirito umano nè più nè meno » (pag. 151, 152).

Esposizione della parte II. « Come il soggetto
» della formola ideale (l'Ente) contiene implicitamente il giudizio: l'ente è; così il predicato
» (creante le esistenze) contiene un altro giudizio:
» le esistenze sono nell'Ente. Imperocchè, siccome
» col predicato si afferma esplicitamente che le esistenze sono dall'ente, come da causa prima, ci
» si dichiara altresì per modo implicito che le esistenze sono nell'ente, come in sostanza prima ed
» assoluta » (pag. 201).

406. La formola 1.º contiene tre realtà: 2.º è necessaria nel primo membro e contingente nel secondo: 3.º ed esprime il giudizio primo intuitivo (base di ogni sapere) pronunziato dal nostro spirito: 4.º conseguenza.

Esposizione della parte I. Le tre realtà espresse dalla formola sono l'idea o l'ente, il suo atto crea-

tivo, e le esistenze create « ed in questa proposizione l'idea è espressa dalla nozione di ente » creante, la quale inchiude i concetti di esistenza » e di creazione » (201).

Esposizione della parte II. « L'idea dell'ente, come l'abbiamo dichiarata, contiene un giudizio. » Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito » primitivo dell'ente, senza conoscere che l'ente è: » giacchè nel caso contrario, l'essere sarebbe il » niente, e l'ente reale non sarebbe reale, il che » ripugna » (pag. 178). Dunque nell'intuito dell'ente la mente pronuncia necessariamente che l'ente è, ed il giudizio del primo membro è necessario. Essendo poi l'ente intuito da noi, qual causa veramente prima e indipendente, e per conseguenza libera, ne viene che produce le esistenze liberamente, e che quindi la formola « è assoluta » e necessaria nel primo membro, cioè nell'ente: » relativa e contingente nell'ultimo, cioè nell'esistente » (pag. 195).

Esposizione della parte III. Se consideriamo l'ente come ente soltanto, è da noi intuito immediatamente come tale. Poichè « L'intuito riceve la » notizia dell'ente dall'intelligibile, onde trae del » pari la sua potenza intuitiva: e siccome l'ente è » l'intelligibile stesso, Egli viene da noi inteso in » quanto si pone, e si pone in quanto s'intende: » l'idealità e la sussistenza s'immedesimano » (pag. 179).

Ma se l'ente si considera come causante « ci dà » la percezione di un fatto che è del pari obiettivo e divino, cioè della creazione. Noi pigliamo » adunque contezza coll'intuito di un giudizio divino e di un fatto divino. Pel primo l'ente dice: » io sono. Pel secondo, egli pronunzia: io creo; » giacchè il pensare le cose come reali, è per Dio » effettivamente un crearle. Entrambi sono obiet-

» tivi, ma l'uno è necessario, e l'altro libero e con-
» tingente » (199, 200). Dunque la formola esprime il giudizio primo intuitivo, base d'ogni sapere pronunziato dal nostro spirito in quanto lo ascolta proferire dall'ente.

Esposizione della parte IV. « Se la formola da
» noi presupposta è vera, la nostra cognizione intuitiva deve percepire i suoi tre termini, secondo
» l'ordine in cui sono realmente disposti e perciò
» deve apprendere la creazione come un fatto, di
» cui lo spirito è testimonio, *discendendo dall'ente*
» *alle esistenze*, e apprendendo queste nell'atto
» creativo che le trae dal nulla ».

407. Ma siamo noi certi della verità della formola? L'autore afferma a pag. 197, 198: 1.º che essa formola si converte in un pronunziato certissimo: 2.º che abbiamo notizia della creazione nell'intuito: 3.º e che lo spirito umano « è in ogni
» istante della sua vita intellettuale spettatore diretto e immediato della creazione ».

Esposizione della parte I. « Per convertire questa ipotesi (intendi della formola ideale) in un
» pronunziato certissimo, egli basta aver l'occhio
» al processo sintetico, che in breve soggiungeremo; dal quale apparirà manifesto che bisogna
» porre in dubbio i concetti più chiari, e i giudizi più inconcussi dello spirito umano, o riconoscere che il processo ideale succede appunto come l'abbiamo descritto » (pag. 197). Ma quali sono i concetti più chiari e i giudizi più inconcussi, che vengono posti in dubbio, negata la formola ideale? Prima di rispondere osserviamo che il vero fondamentale e primo non si può dimostrare, e che « la creazione è bensì un fatto a priori,
» ma non un vero a priori: noi la conosciamo,
» perchè ne abbiamo l'intuito, ma non ci è dato
» di provarla dimostrativamente, perchè il contra-

» rio di essa è possibile » (pag. 210). Presupposto questo, soggiungiamo che, secondo il Gioberti, se non è vera la formola ideale, quale si è proposta, ne segue: primo, che l'ordine intuitivo logico della cognizione e l'ontologico non sono identici, il che è falso (pag. 218). Secondo, che senza l'intuito di Dio creante, il mondo non si può spiegare la creazione a *posteriori*, perchè « salendo dall'effetto alla » cagione, si riesce di necessità a concludere che » l'effetto è implicato nella causa, l'esistente nel- » l'ente, e che la produzione è una semplice espli- » cazione » (pag. 186). Non a priori, perchè « l'i- » dea dell'ente reale non inchiude per sè stessa il » concetto di causa agente al di fuori; altrimenti » si dovrebbe concepire, come necessariamente » operante (pag. 192). Anzi la stessa potestà di » creare non può essere conosciuta se non dopo » l'atto; perchè la potenza è un astratto conosci- » bile susseguentemente alla sua attualità, che ne » è il concreto. Se adunque s'ignora l'atto creativo » dell'ente (e s'ignora sempre da chi ripensa sol- » tanto l'intuito dell'ente schietto), non si potrà » pure conoscere la potenza che egli ha di creare; » e però non sembra più agevole l'ottenere a *priori* » che a *posteriori* il concetto di creazione » (pa- » gina 192, 193).

Terzo, che non si può avere l'idea di esistenza perchè « il concetto e lo stesso vocabolo di esi- » stenza inchiudono ed esprimono una relazione » verso l'ente » essendochè « la stessa voce *exi-* » *stentia* (ex eo quod per se et a se subsistit), quasi » *ex ente*, presuppone che l'idea di esistenza non » solo non sia isolata, ma derivi psicologicamente » dall'altro concetto, come la cosa rappresentata » deriva dall'ente. » Dunque « l'idea di esistenza » non potrebbe precedere nell'intuito quella del- » l'ente, o esserne indipendente senza contraddi-

» zione » (pag. 205, 204). In quarto luogo, che si conosce il contingente senza conoscere il necessario, il che, secondo il nostro filosofo, è falso, essendochè il contingente è cosa avente la ragione del suo esistere non in sè, ma nel necessario (pag. 206). In quinto luogo, che le cose create sono per sè intelligibili, il che è falso, perchè è « il necessario ciò che è intelligibile per sè medesimo ; e il contingente ciò che non ha in sè stesso la causa della intelligibilità propria. Ma niente può essere intelligibile per sè se non l'intelligibile stesso, cioè quello che ha l'intelligibilità per essenza » (pag. 207). Dunque « ciascun vede quel che ne segue » (pag. ivi), cioè che le cose create non possono intendersi se non per la cognizione dell'intelligibile, ossia dell'ente.

Esposizione della parte II. Ma della creazione « come mai ne abbiamo notizia nell'intuito primitivo ? Ecco la quistione che ci avevamo proposta, alla quale è pronto il rispondere che quel fatto ci è noto, in quanto lo percepiamo » (pag. 198).

Esposizione della parte III. « Ora percepire un fatto è vedere collo spirito l'azione, e quasi il movimento, in cui il fatto consiste, è vedere il principio da cui l'atto muove, vedere esso atto e l'effetto, che ne risulta » vale a dire che « come i termini reali, cioè l'ente, l'azione creatrice, le esistenze si succedono logicamente nella sintesi obbiettiva, così i tre termini ideali che vi corrispondono hanno la stessa successione nello spirito umano: il quale contempla le esistenze prodotte nell'ente produttore, ed è in ogni istante della sua vita intellettuale spettatore diretto e immediato della creazione » (ivi).

408. Per confermare vieppiù la sua asserzione, l'autore si accinge a mostrare che con la formola

ideale solamente si sciolgono i problemi intorno all'esistenza dei corpi, dell'individuazione, dell'evidenza e certezza, dell'origine delle idee, dei giudizi sintetici, e del raziocinio. Noi ci restringeremo ad esporre i problemi riguardanti l'esistenza dei corpi, l'individuazione e l'origine delle idee. Il nostro autore pertanto 1.^o rigetta le soluzioni date del primo problema dagli altri filosofi: 2.^o riduce la quistione a quella della individuazione: 3.^o e questa spiega con il concetto di creazione, esibito dalla formola ideale.

Esposizione della parte I. Egli afferma in primo luogo che i principii della causalità e della veracità di Dio, a cui taluni si appigliarono, non giovano, perchè il primo può stare coll'idealismo più perfetto; non impugnando questo le cause spirituali e la causa prima: l'altro argomenta soltanto il fatto della realtà del mondo, la quale può dimorare anche nella fenomenalità sola.

In secondo luogo non valgono la percezione degli Scozzesi, nè la percezione rappresentativa del Galluppi, perchè ci danno bensì le proprietà e le modificazioni dei corpi, ma non già la loro intima sostanza (pag. 211).

Nè meglio giova la percezione sensitiva corporea del Rosmini « il quale, per compiere la nozione
 » di corpo, aggiunse alla percezione sensitiva una
 » percezione intellettuale, consistente nell'idea dell'
 » l'ente possibile che, aggiunta alla sua sorella,
 » ci dà la nozione della realtà sostanziale dei corpi.
 » Poichè con ciò « egli è vero che abbiamo
 » il concetto generico di sostanza, il quale si può
 » adattare ai corpi come ad ogni altra cosa: ma
 » con questo solo aiuto non potremmo mai sapere
 » se la sostanza dei corpi si diversifichi numericamente
 » dalla sostanza divina e da quella dell'animo nostro; e se l'universo corporeo sia una

» sostanza unica o un aggregato di sostanze »
(pag. 212). Dunque nessuno dei pensamenti menzionati vale a mettere in salvo la realtà sostanziale dei corpi.

Esposizione della parte II. « La realtà dei corpi »
» importa tre cose: 1.º la realtà delle sostanze e »
» forze corporee: 2.º la distinzione di queste sostanze dalla sostanza divina: 3.º la distinzione di »
» esse dalla sostanza dello spirito umano che ne »
» ha il conoscimento. Se la nostra percezione si riferisse alla sostanza intima dei corpi, il secondo »
» e il terzo dei detti capi risulterebbero da essa »
» percezione senza più. Ma il negozio non corre »
» così agevole, e tutti i psicologi si accordano insieme nel confessare che noi non possiamo »
» entrarci nella sostanza dei corpi (pag. 212). »
» Stando adunque, che lo spirito non penetri l'essenza reale dei corpi, la sola cosa che noi »
» percepiamo sono le qualità e le proprietà loro »
(pag. 212, 213). Ora queste proprietà possono essere da noi conosciute generalmente, astrattamente, e nel loro essere mentale; ovvero, in quanto sono individuate e concretizzate. Per la prima cognizione non possiamo conoscere i corpi come sostanze separate, perchè essendo tali proprietà astratte, ed essendo quindi « pretti intelligibili, possono sembrare »
» modificazioni di Dio o dell'animo nostro. All'incanto se le proprietà dei corpi si percepiscono »
» nel loro essere concreto e individuale, la separazione della sostanzialità loro non fa più difficoltà alcuna. Vedesi adunque che la quistione »
» della realtà dei corpi si riduce finalmente a quella »
» della individualità loro, ecc. (pag. 213).

Esposizione della parte III. Intorno all'individuazione si può cercare come si costituisca l'individuo, o come venga conosciuto. Le due quistioni, dice l'autore (pag. 214), attesa la medesimezza del

processo psicologico coll'ontologico, ne fanno una sola. « L'individualità contingente è l'esistente, come l'ente è la generalità concreta e assoluta. Il psicologismo reputa la mente dell'uomo sorgente del generale, e il senso fonte dell'individuale, perchè in effetto ogni idea è per sè stessa generica, e ogni sensibile è concreto, ma non avverte che la generalità delle idee riflesse e la concretezza dei sensibili non sono meramente subiettive, avendo una radice obbiettiva, esterna, indipendente dalla cognizione e dalla sensibilità umana. Dal canto dell'uomo occorre l'opera della riflessione e l'impression sensitiva; ma la riflessione presuppone l'intuito, e l'impressione sensitiva arguisce l'apprensione dell'oggetto. Il generale adunque considerato in sè medesimo e nella sua radice, è l'ente necessario, infinito, universale, reale in sommo grado, intelligente, intelligibile, creatore, avente in sè le idee di tutti i possibili e la virtù di effettuarli. L'individualità contingente è l'esistenza, che non essendo, nè potendo essere infinita, concentra la sua realtà in un punto determinato. L'individuo finito tiene il mezzo fra l'ente e il niente. Quindi è che ad averne la cognizione si richiede l'intuito dell'atto creativo, il quale individualizza l'idea generale, recandola all'esistenza. Individuare è creare: laonde la radice dell'individuamento non è subbiettiva, ma obbiettiva, non umana, ma divina, e non viene conosciuta dall'uomo se non in quanto egli la vede effettuata nella creazione » (pag. 214, 215). Dal che apparisce che noi avendo l'intuito dell'atto creativo, conosciamo che esso individualizza l'idea generale, recandola all'esistenza che prima non avea. Ora individuare un'idea generale è creare. Dunque pel solo intuito della creazione si spiega l'individuazione.

Ma ciò si può dichiarare anche dalla definizione che il Gioberti porge dell'individuo, dicendo (p. 215) che « l'individuo è veramente l'attuazione dell'idea, » ma l'idea è ad un tempo l'attuazione dell'individuo, secondo l'interpretazione più probabile della » dottrina aristotelica: giacchè la realtà suprema » in quella e non in questa è riposta ». Ora se l'individuo è l'attuazione dell'idea, e questa è l'attuazione dell'individuo, egli è evidente che non si può conoscere quello senza vederlo derivare dall'ente creatore.

409. Intorno l'origine delle idee premette 1.^o l'esposizione della soluzione del problema datane dai moderni psicologi con un cenno di confutazione: 2.^o e conchiude poscia che esse idee traggono in qualche modo origine dall'ente, ma non per via di generazione.*

Esposizione della parte I. I psicologi moderni presuppongono che le idee nascano le une dalle altre per generazione quasi da germe primitivo che si svolge. I sensisti « pretendono di trovare nei » sensibili il germe di tutti gli elementi integrali, » onde si compone il nostro sapere »; sentenza rigettata dai psicologi razionalisti, i quali affermano che gli intelligibili non possono venir generati dai sensibili, « e aggiungono che fra gl'intelligibili gli » uni generano gli altri. Gli uni, come Gotama, Aristotile, Emmanuele Kant e i moderni eclettici di » Francia, ammettono parecchi intelligibili primarii, da cui i secondarii derivano: altri riconoscono » espressamente o paiono riconoscere una sola idea » prima, da cui tutte le altre provengono per via » di generazione. » Primo di quest'ultima classe, almen di merito, è il Rosmini, il quale afferma che l'idea dell'ente possibile genera tutte le idee secondarie, perchè « ogni idea secondaria constando » di un elemento sensibile e di un elemento in-

» intelligibile, l'ultimo di questi due componenti non
 » è altro, che l'idea dell'essere. Così, per esempio,
 » l'idea dell'essere collegandosi con quei sensibili
 » che qualità o modificazioni si chiamano, ci porge
 » il concetto di sostanza; cogli effetti l'idea di cau-
 » sa; col proprio pensiero la nozione di forza in-
 » telligente; e così via discorrendo (pag. 227, 228,
 » 229) ». Donde segue che tutte le idee, come
 » idee sono veramente generate da quella dell'en-
 » te « o meglio, sono identiche a quella dell'ente,
 » e non si possono chiamar generate, se non in
 » quanto questa medesimezza si mesce colla va-
 » rietà dei sensibili. » Questa sentenza del Rosmini,
 viene reietta dal Gioberti, perchè « molti sensibili
 » non ci potranno mai dare altro, che un solo
 » intelligibile » quando vengano accozzati con un
 unico intelligibile quale si è l'ente possibile. Ma
 « l'uomo possiede un gran numero di intelligibili,
 » i quali svariano onninamente dai sensibili, con
 » cui si accozzano. Così verbigrazia i colori, i suoni,
 » gli odori, e simili sono sensibili, ma le idee di
 » qualità, di effetto, e simiglianti, sono nozioni in-
 » tellettive. » Dunque la detta sentenza è falsa
 (pag. 230). Più. Se le idee nascessero dall'idea del-
 l'ente per generazione, quelle di unità, di infinito,
 d'eterno, d'immenso, di santità ed altre si trove-
 rebbero identiche con l'ente per modo da non po-
 tersi pensare senza di esse. Ora l'ente si pensa
 anche senza di esse, sebbene esse presuppongano
 l'ente non potendosi da noi pensare cosa alcuna
 se non in quanto è ente. Dunque quei concetti
 sono bensì inseparabili da quello di ente, ma non
 identici con esso, nè quindi da lui generati.

Esposizione della parte II. Abbiamo già avver-
 tito che si può avere il concetto dell'ente senza
 gli altri, ma che gli altri aver non si ponno senza
 di quello, ed in virtù di lui soltanto si acquistano.

Dunque l'uno produce in alcun modo gli altri. Ma non per generazione, come dalla prima parte viene chiarito. Dunque gli altri concetti procedono da quello dell'ente per una produzione che non è generazione (pag. 232).

410. Per sciogliere il problema l'autore mostra 1.^o che i concetti assoluti hanno per centro l'Ente, ed i relativi l'esistenza: 2.^o che gli assoluti procedono dall'idea dell'ente non per via di generazione e di creazione, ma di semplice dipendenza logica: 3.^o che i relativi procedono dall'idea dell'ente non per via di generazione, ma per via di creazione: 4.^o e che i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza per via di generazione o produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica.

Esposizione della parte I. Divide l'autore i concetti intellettivi come gli oggetti intelligibili in due schiere, altri de' quali essendo necessari ed assoluti, si rannodano intorno al concetto di ente; altri poi, essendo contingenti e però relativi, si aggruppano intorno al concetto di esistenza. Ora tra il necessario e il contingente, tra l'assoluto e il relativo, non trovasi cosa di mezzo. Dunque tutti i concetti si collegano e con quello di ente e con quello di esistenza (pag. 233).

Esposizione della parte II. Se noi vedessimo l'intima essenza dell'ente reale (poichè qui non parlasi del possibile astratto) vedremmo una identità perfetta tra essa essenza e gli attributi dell'ente, e così l'idea dell'ente produrrebbe per generazione i concetti assoluti. Ma l'essenza è *inescogitabile* (pag. 236), e non è da noi conosciuta se non in modo imperfettissimo (pag. 242). Dunque l'idea dell'ente non può generare i concetti assoluti. Ora sebbene si possa pensar l'ente senza pensare gli intelligibili assoluti, tuttavia non si possono pensar questi senza quello: p. e., non si può pensar

l'uno, l'infinito, l'immenso senza pensar l'ente, essendo assurdo l'unò, l'infinito, l'immenso che non è. Dunque i concetti assoluti sono inseparabili dall'idea di ente. Tale inseparabilità è ciò che il Gioberti domanda dipendenza logica. Dunque i concetti assoluti hanno una dipendenza logica dall'idea dell'ente, o ne procedono per semplice dipendenza logica (pag. 233, 236).

Esposizione della parte III. L'ordine della cognizione procede parallelo a quello della realtà. Ora le cose relative, ossia le esistenze, procedono dall'ente reale per creazione. Dunque i concetti relativi procedono dall'idea dell'ente reale non per via di generazione, ma per via di creazione (pag. 236).

Esposizione della parte IV. L'idea di esistenza (ex ente) esprime una relazione generica di dipendenza del creato dall'ente. Ora tutti gli intelligibili relativi non ponno pensarsi senza tal relazione generica. Dunque tutti i concetti relativi sono inseparabili dall'idea di esistenza. Ma questa inseparabilità, non è identità, ma dipendenza logica, perchè non ci è nota l'essenza dell'esistente, essendo essa non meno inescogitabile che l'essenza dell'ente; tantochè se conoscessimo questa essenza, potremmo dedurre tutto il complesso dei concetti relativi come i concetti assoluti dall'essenza assoluta. Si conchiude adunque che i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza per via di generazione o di produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica (p. 237, 238).

Porremo fine a questa discussione coll'osservare che dietro questa teorica intorno l'origine delle idee segue che tutti i giudizi razionali sono sintetici a priori « salvo la replicazione di tal concetto (dell'ente) sopra sè stesso, significata nel primo membro della formola ideale » (pag. 239), la quale dà il giudizio analitico, l'ente è, ovvero l'ente è

l'ente, e che « il raziocinio è una serie di giudizi » sintetici connessi gli uni cogli altri; i quali sono » a priori ogni qualvolta il discorso ha un valor » metafisico » (pag. 243).

DISCUSSIONE XVI.

CRITICA DEL SISTEMA SOVRAESPOSTO.

411. Si dà 1.^o un cenno dei critici del sistema filosofico del Gioberti: 2.^o e poscia s'indica il metodo da seguirsi in questa critica.

Esposizione della parte I. Molti filosofi italiani si sono accinti alla confutazione di un tale sistema, dei quali accenneremo solamente il Mamiani, l'ab. Alfonso Testa, il Tommaseo, il professore Salvatore Mancini, il Liberatore, l'autore dell'opera intitolata: I primi elementi del sistema di D. Vincenzo Gioberti dialogizzati, il Caroli e Vincenzo De Grazia. Anche la Civiltà Cattolica se ne è occupata nella seconda serie.

Esposizione della parte II. Il metodo che seguiremo nella confutazione, sarà quello della esposizione e della intera trattazione, cioè rigoroso, sodo e perspicuo quanto le materie di lor natura astruse cel consentiranno. Si avverte che lo scopo, a cui qui, e sempre, si mira, non è il nuovo, ma il vero, il quale, se sarà già stato detto da altri, avrà quel pregio che più testimonii competenti hanno sopra un solo, e che intendiamo di esaminare solamente alcuni capi di questa dottrina per non uscir dalla brevità prescritta alla presente opera.

412. Si dimostra 1.^o che l'idea (quale si intende dal Gioberti) è assurda: 2.^o e che, considerata anche come oggetto, non è primitiva: 3.^o nè indimostrabile: 4.^o nè evidente: 5.^o nè certa per sè stessa.

Esposizione della parte I. L'idea è il principio con cui conosciamo l'oggetto (524, 525), ed è necessariamente rappresentativa di lui (524). Ma, secondo il Gioberti, l'idea non è cognizione rappresentativa dell'oggetto, ma è l'oggetto stesso (598): anzi non è « una specie o immagine di esso » (pag. 5). Dunque è un'idea, che non è idea. Più. Taluno dirà che il Gioberti non ha inteso se non se di eliminare dalla filosofia la cognizione rappresentativa, immagine o forma degli oggetti, mantenendo egli soltanto che « non bisogna qui figurarsi coi fautori del psicologismo che l'atto cognitivo faccia entrare in noi non so quale specie o immagine, o forma della realtà esteriore, » e che questa entità mentale sia il termine della nostra contemplazione, tantochè per noi si vegga il vero, non in sè stesso, ma in noi medesimi » (pag. 196): altrimenti si riuscirebbe per lo meno all'idealismo. Ma soggiungiamo che la dottrina eliminante dalla filosofia la cognizione o l'idea rappresentativa o immagine o forma degli oggetti è affatto assurda (524); e che si evita l'idealismo e si assicura la realtà della conoscenza quando l'idea stessa sia riconosciuta siccome principio con cui conosciamo, e non già siccome termine della conoscenza (525). L'idea adunque (quale s'intende dal Gioberti) è assurda.

Platone poi ha bensì ammesse le idee *oggetti*, come, p. e., la vita per sè, la sapienza per sè, ma non ha eliminato le idee (453) con cui si conoscono gli oggetti stessi, o le idee separate, ed il Gioberti in ciò non ha compagni: e tanto comune è l'uso di pigliar l'idea nel senso di cognizione rappresentativa, che l'autore stesso adopra quella voce nel mentovato significato ogni volta che la scrive coll'*i* piccola.

Esposizione della parte II. L'idea è primitiva,

ossia conosciuta primitivamente, ma come si prova? Ecco. Il concetto dell'Ente è primitivo. Ma l'ente è l'idea. L'idea dunque è primitiva. Si risponde: il concetto dell'ente indeterminato, astratto e comune è primitivo, concedesi; il concetto dell'ente determinato, concreto non comune è primitivo, suddistinguesi; il concetto dell'ente che apprendiamo pe' sensi e per la coscienza detto da noi finito, si concede; il concetto dell'ente infinito, cioè di Dio, si nega. Ora l'idea è, secondo il nostro autore, l'ente infinito. Dunque l'idea non può essere primitiva. Più. È verissimo che non si può pensare alcun oggetto che non sia ente; ma è falso che tal ente pensato da noi in tutte le cose sia Dio: poichè allora il panteismo sarebbe la legittima conseguenza; giacchè se ogni cosa è ente, e l'ente è Dio, ne segue che ogni cosa è Dio; il che è assurdo quanto il panteismo. Si dirà che l'ente astratto e comune presuppone conosciuto il concreto; ma si risponde che presuppone conosciuto il concreto appreso pe' sensi e per coscienza, ossia il concreto finito, si concede; l'infinito, si nega. E per fermo diamo pure che la cognizione dell'astratto presupponga logicamente quella del concreto; ma resta agli avversarii da dimostrare che è quella del concreto infinito. La qual cosa mostra che l'idea non è primitiva.

Esposizione della parte III, IV, V. Se l'idea non è primitiva, è assurdo che sia indimostrabile, evidente per sè e per sè certa: poichè la radice unica di queste tre proprietà è l'essere l'idea primitiva.

415. Si dimostra 1.^o che l'uomo non ha l'intuito dell'idea: 2.^o che non può conoscerla colla riflessione: 3.^o e che a nulla giova la parola.

Esposizione della parte I. Di questo principio del sistema, che confutiamo, se ne è già parlato altrove (150, 151, 152, 153, 154), e ne sarà fa-

vellato ancora nella prima discussione della teologia, perciò ci limiteremo alle seguenti prove. L'intuito esige che l'idea sia primitiva, indimostrabile, evidente per sè e per sè certa. Ma tutto ciò è falso (512). Dunque falso è che l'uomo abbia l'intuito dell'idea o dell'ente Dio. Più. L'oggetto conoscibile dee proporzionarsi al soggetto conoscente. Ma l'uomo è intellettivo e sensitivo. Dunque l'oggetto proporzionato all'uomo conoscente è l'intelligibile nel sensibile (517). Ma apprendere Dio intuitivamente è apprendere un puro atto intelligibile. Dunque come tale non è proporzionato all'intelligenza naturale dell'uomo, nè quindi può da lui venire naturalmente conosciuto. Più. Siccome l'intelletto umano ha l'essere nel sensibile, così l'oggetto proporzionato naturalmente deve avere l'essere nel sensibile. Ora Dio appreso in sè direttamente e indipendentemente dalle creature sensibili, è puro intelligibile. Dunque non è naturalmente proporzionato all'intelletto dell'uomo, nè perciò da lui può essere naturalmente intuito. Più. L'intelletto umano, essendo illimitato soltanto potenzialmente e non attualmente, non può avere per oggetto naturale e diretto l'ente illimitato in atto, ma bensì l'ente illimitato in potenza, qual si è l'ente comune. Ma se intuisse Dio, avrebbe per oggetto naturale e diretto l'ente illimitato in atto. Dunque l'uomo non ha l'intuito di Dio. Più. L'essenza di Dio è, giusta il Gioberti, inescogitabile (410), e molto più incapace di esser dall'uomo intuita. Ora l'ente reale in Dio è indistinto per ogni rispetto dall'essenza, come si dimostrerà nella teologia, e come confessa il Gioberti stesso (410), e per conseguente incapace di essere intuito senza intuirne l'essenza: così se il color rosso fosse il suono senza differenza di guisa, quando si vedesse il rosso si apprenderebbe di necessità anche il suono. Dunque

se è impossibile l'intuire l'essenza divina, egualmente torna impossibile all'uomo intuir Dio, come ente. Il Gioberti afferma che « se l'intuito fosse » solo, l'uomo assorbito dall'idea non potrebbe » conoscerla » (400). Ora una facoltà o un atto di conoscere che non pure non conosce, ma che eziandio non può conoscere il suo oggetto colle proprie forze è cosa assurda; poichè facoltà di conoscere che non può conoscere il suo oggetto è un potere che non può; e un atto di conoscere che non può conoscere il suo oggetto, è atto di conoscere impotente a conoscere, cioè atto e non atto di conoscere. Dunque l'intuito dell'idea o dell'ente reale Dio, qual viene sostenuto dal Gioberti è assurdo.

Esposizione della parte II. « La percezione o l'idea diretta è l'intuito, ossia l'apprensione immediata dell'oggetto; l'idea riflessa è l'intuito dell'intuito, la percezione della percezione, l'opera del pensiero ripiegantesi sovra sè stesso » (pag. 173). Ma l'intuito non essendo nè potendo essere cognizione, come abbiamo provato, ed il Gioberti concede, è nulla. Dunque è nulla anche la riflessione, e perciò non vale neppure essa a farci conoscere l'idea. In altri termini la riflessione è l'intuito dell'intuito dell'idea. Ora l'intuito dell'idea è nulla. Dunque la riflessione è l'intuito del nulla, ossia è una cognizione che nulla conosce dell'idea. Infatti come non può darsi cognizione senza l'oggetto conosciuto, così non può darsi cognizione riflessa senza la diretta, perchè questa è l'oggetto di quella, come altrove si è detto (314), ed il Gioberti ne conviene chiamando la riflessa *intuito dell'intuito*. Ora l'intuito dell'idea, che qui dovrebbe essere la cognizione diretta e oggetto della riflessione, è nulla. Dunque come non può aversi cognizione diretta dell'idea, così non può aversene cognizione riflessa.

Osserviamo così di passata che la riflessione non accompagna, ma vien dietro l'intuito poichè essa è « l'opera del pensiero ripiegantesi sovra sè stesso. » Ma prima che il pensiero si ripieghi sovra sè stesso, bisogna al certo che esista. Dunque il pensiero ripiegantesi sovra sè stesso o la riflessione presuppone l'esistenza del pensiero non ripiegantesi sopra sè stesso o l'intuito diretto, e perciò la riflessione viene dopo l'intuito e non l'accompagna.

Esposizione della parte III. Secondo il Gioberti, la riflessione compie l'intuito, circoscrivendolo e determinandolo mentalmente, e tutto ciò consegue vestendolo di un sensibile, cioè della parola. Ma chi veste dee conoscere chi vuol esser vestito separatamente dal vestimento di che intende adornarlo; e ciò vale molto più per la riflessione, la cui azione tutta dimora nel conoscere. Dunque se la riflessione veste l'intuito della parola, deve prima conoscerlo, e in conseguenza deve conoscere anche l'idea avanti di vestire l'una e l'altra, cioè deve conoscere l'uno e l'altra senza l'aiuto della parola; e però quest'ultima a nulla giova. Più. La parola non ha di per sè alcun significato determinato, ma soltanto quello che riceve dall'uso (29); e se si desse una lingua o anche un solo vocabolo di natura sua significativo, tutti l'intenderebbero, udendolo. Ora la parola non è significativa se non dopo che si conosce l'oggetto che con essa vuolsi esprimere. Ne segue dunque che l'oggetto si conosce senza di lei. Dunque per pensar gli oggetti non è necessaria la parola. Ma l'idea per il Gioberti è l'oggetto dell'intelletto. Dunque può pensarsi anche senza la parola. Più. I sordomuti pensano senza dubbio, nè il Gioberti vorrà negarlo; ma se pensano, hanno, secondo lui, l'intuito dell'idea, poichè senza idea non si dà pensiero: dunque l'idea è pensata senza la parola. La parola adunque non

giova allo scopo del Gioberti, dato pure che la riflessione e l'intuito esistessero.

Non giova all'autore il dire che l'idea « crea la » propria espressione appresentandosi allo spirito « sotto una invoglia o forma sensitiva » (pag. 157).

Perocchè, in primo luogo, se vestesi da sè, torna inutile l'essere vestita anche dalla riflessione. In secondo luogo, in tale supposizione anche l'intuito deve vederla così vestita e però circoscritta, determinata e come finita; la qual cosa ripugna ai principii del sistema. In terzo luogo, o l'idea appresentandosi allo spirito crea la propria espressione a una col concetto del significato della espressione o parola, ovvero crea la propria espressione soltanto. Se ammettessi il primo, la parola non serve a far concepire l'idea, ed è da rigettarsi. Se il secondo accettasi, non torna possibile allo spirito il conoscere l'idea per la parola se non ne conosce il significato. Ma ciò è impossibile senza conoscere prima l'idea stessa indipendentemente dalla parola, perchè questa non ha altro significato che convenzionale, come dianzi abbiamo chiarito. Dunque la parola a nulla giova per conoscere l'idea.

Neppure varrebbe il ripigliare che sotto nome di parola necessaria a vestire, circoscrivere e determinare l'idea infinita e indeterminata, s'intende un sensibile in generale. Imperocchè prima risulta il contrario, come dai luoghi sopracitati (401) è abbastanza chiaro. Secondamente il sensibile è finito; ma il finito basta a vestire, a circoscrivere e determinare l'idea infinita e non solo incircoscritta e indeterminata (cioè senza termini, chè, presa in altro senso, l'espressione renderebbe un'assurdità), ma ancora incirconscribibile e indeterminabile? In terzo luogo, se l'idea si appresenta allo spirito circoscritta, l'intuito non la vede più incircoscritta e confusa, e la riflessione è inutile. In quarto luogo,

se l'idea è veduta dallo spirito, come circoscritta e finita e nulla più, come mai lo spirito potrà avere la notizia dell'infinito reale? giacchè in tal caso l'idea è veduta come cosa limitata e finita. Dunque o bisognerà dire che dell'infinito non si ha concetto, oppure che se ne ha un concetto astratto. In quinto luogo, se non si può conoscere l'intelligibile senza l'invoglia di una forma sensibile, segue che l'intelligibile proprio e proporzionato allo spirito umano, è quello che ha l'essere naturalmente nel sensibile, poichè le facoltà hanno oggetti loro proporzionati. Sesto, se l'idea non si può conoscere se non per il sensibile, ne segue che l'intelligibile per sè è reso intelligibile dal sensibile, essendo l'idea l'intelligibile per sè (407). Ma ciò non si accorda coi principii del sistema. Dunque il sensibile non può innestarsi sull'idea e renderla capace di esser veduta.

Finiremo questa critica della parola coll'osservare che quanto l'elemento sensibile fa ai pugni colla teoria dell'idea, tanto a capello quadra colle nostre teoriche, che abbiamo esposte innanzi.

414. Si dimostra 1.^o che l'intuito (pognamo che esista) non è creato dall'idea: 2.^o che gli ordini ideale e reale non sono identici: 3.^o conseguenze indi seaturienti.

Prova della parte I. L'intuito è un'operazione del soggetto intuente che lo produce, come la visione degli oggetti colorati è una operazione del soggetto veggente che le dà origine: il contrario è assurdo quanto il dire che l'effetto non è della causa che lo produce. Ma secondo l'autore, il soggetto che produce l'intuito è l'idea stessa, la quale crea, e non è l'uomo, il quale non è nè può essere creatore. Dunque non dell'uomo, ma dell'idea è l'intuito. Si conferma. L'intuito è l'attuazione del soggetto capace d'intuire, e perciò ripugna che quella

venga prodotta senza di questo. Ma se l'idea crea l'intuito dell'uomo, deve attuar l'uomo, e insieme non attuarlo, poichè il creare non è attuar cose già preesistenti, ma è farle esistere da nessun essere preesistente (207): cioè deve fare il contraddittorio. Dunque è contraddittorio che l'intuito sia creato dall'idea. L'idea, o meglio Dio, concorre bensì a tutte le azioni delle cose create come causa prima e universale, che presuppone le cose medesime quali cagioni seconde e particolari (279); ma l'azione creativa di Dio nulla presuppone di creato.

Esposizione della parte II. È falso che l'ordine ideale e reale sieno identici. Poichè in prima è falso che l'idea crei l'intuito, come ora abbiamo dimostrato. Secondariamente è falso che l'uomo abbia l'intuito dell'idea di Dio, ossia della prima cosa, il che è stato pur dimostrato con tutta l'evidenza. Ma l'identità dei due ordini non istà senza l'intuito. Dunque è pur falsa l'identità dei due ordini. In terzo luogo, per dimostrare tale identità bisognerebbe dimostrare che le creature non hanno intelligibilità propria in sè stesse: poichè allora farebbe proprio mestieri che l'intelletto esordisse dallo intuire Dio. Ma è assurdo e panteistico il dire che non hanno intelligibilità propria in sè stesse, come assurdo e panteistico riesce il dire che non hanno essere proprio in sè (154). Dunque non potrà mai dimostrarsi la identità dei due ordini.

Esposizione della parte III. La prima conseguenza che ne discende è che il primo filosofico non consiste nell'identità della prima idea colla prima cosa, perchè l'identità dei due ordini, a cui un tal primo si appoggia, è falsa. L'altra è che il primo filosofico non è l'ente, ossia Dio, per la ragione medesima ora accennata.

415. Si dimostra 1.^o che non può Gioberti dar

ragione del possibile: 2.^o se non cadendo nel psicologismo.

Esposizione della parte I. La riflessione apprende l'ente qual è nell'intuito, essendo essa l'intuito dell'intuito dell'ente. Ma nell'intuito, essendo conosciuto qual è in sè stesso, l'ente non perde l'individualità concreta che lo fa reale. Dunque la riflessione apprende nell'intuito l'ente come individuale, concreto e reale, e non come astratto, generico e possibile. Si conferma. Se l'ente reale è veduto dalla riflessione senza individualità e concretezza, e però astratto e possibile, esso deve trovarsi tale anche nell'intuito; poichè la riflessione non lo vede che nell'intuito. Ora nell'intuito è conosciuto, come concreto, individuo e reale, e non come astratto, generico e possibile, poichè l'intuito è « facoltà » semplicissima, la quale si aggira nella mera contemplazione dell'oggetto com'è in sè stesso senza « nulla aggiungergli, nulla levargli » (pag. 161). Dunque la riflessione non può conoscerlo come astratto generico e possibile.

Esposizione della parte II. La riflessione o nell'intuito coglie l'ente come concreto, individuale e reale, o come astratto generico e possibile. Se si elegge il primo partito, l'ente pensato per riflessione è necessariamente reale e non possibile; dove al secondo s'inclini ne segue che l'ente pensato per riflessione è possibile e non reale, e che l'oggetto della scienza, che è quello della riflessione, è l'ente possibile soltanto, come vuole il Rosmini, criticato dall'autore, ed eccoci al psicologismo. Più. O la riflessione coglie nell'intuito l'ente reale, o l'ente possibile. Se coglie il primo, dunque il concetto del possibile non ha oggetto nell'intuito, e non può formarsi; se coglie il secondo, dunque l'intuito contiene l'oggetto del possibile, cioè l'ente possibile. Ma l'intuito non contiene che l'ente suo og-

getto. Dunque se la riflessione coglie nell'intuito il possibile, l'intuito ha per oggetto non già l'ente reale, ma l'ente possibile, ed eccoci al psicologismo.

Dirà forse il Gioberti che l'ente « essendo astratto » e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo » (pag. 175), perchè sgombero da limiti e infinito, viene dalla riflessione appreso come possibile? Ma ciò ripugna per più capi. Primo, l'ente così considerato è l'oggetto dell'intuito e non della riflessione. Essa dunque nol può nel detto modo apprendere. Secondo, la riflessione non lo apprende se non determinato dalla parola. Dunque nol può apprendere astratto, universale e possibile. Terzo, l'ente è bensì illimitato e infinito, ma non è nè astratto, nè generale, nè universale. I due primi vocaboli hanno significati diversi dai tre ultimi, volendosi coi primi indicare non una qualità separata dal soggetto o una realtà comune a più, come indicano i secondi giuocata i vocabolarii di buona lingua e l'uso comune, sì bene una realtà senza difetti o limiti o confini.

416. Si dimostra 1.^o che la formola ideale non è il giudizio primo: 2.^o che non è un giudizio intuitivo: 3.^o e che non può essere neppure « la su- » prema base di tutto lo scibile ».

Esposizione della parte I. In fatti la formola contiene nel primo membro il giudizio: l'ente è (406). Ora il primo membro è appreso avanti il secondo logicamente. Dunque il giudizio: l'ente è, viene pronunciato avanti all'altro: l'ente crea le esistenze, e perciò quello e non questo è il primo giudizio. Più. « Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito primitivo dell'ente, senza conoscere che l'ente è » (406). Ora è impossibile che logicamente non vada innanzi il concetto di ente a quello di *creante*. Dunque è impossibile che

il giudizio: l'ente è, non sia il primo. Ciò esige anche la natura del metodo sintetico.

Esposizione della parte II. Se la formola contenesse un giudizio intuitivo, aver si dovrebbe l'intuito dell'ente. Ora questo intuito dell'ente non solo non si ha, ma ancora non si può avere (413, 414). Dunque la formola non è un giudizio primitivo. Più. Se vediamo l'ente causante le esistenze, vediamo una sostanza individua, reale concreta. Ma l'ente è spoglio di accidenti e di modi, poichè è Dio. Dunque se vediamo l'ente causante, noi vediamo la sostanza individua, reale, concreta, senza accidenti e modi. Ora ciò sarebbe vedere chiaramente l'essenza concreta, detta dal Gioberti inescogitabile. Dunque non abbiamo l'intuito dell'ente causante le esistenze, e la formola non è un giudizio primitivo. Si conferma. Il motivo pel quale non conosciamo chiaramente la sostanza dei finiti salvo che in astratto, è l'essere essi mirati da noi mescolati sempre cogli accidenti. Ora in Dio non dimorano accidenti. Dunque o non lo miriamo intuitivamente, o ne miriamo la sostanza concreta con chiarezza. Ora ciò non è ammesso nè dall'autore, nè da alcun altro. Dunque Dio causante non è da noi intuito, e la formola non è un giudizio primitivo. Più. Se la formola ideale è un giudizio intuitivo, noi dovremmo intuire Dio causante in concreto, l'azione creativa o la efficienza concreta, poichè in Dio l'una cosa è l'altra. Ora il nostro autore ci dice apertamente che non conosciamo la efficienza concreta, o, per usare le sue stesse parole, « quel nesso misterioso che corre fra l'ente e l'esistente ». Poichè, secondo lui, altro è vedere un fatto, altro è vederne l'essenza. « Lo spirito vede » l'atto creativo dell'ente, senza avvisar la natura » recondita di tale atto, come gli occhi veggono » il moto di un corpo, senza percepire o cono-

» scere altrimenti l'essenza della forza motrice. Ma » basti di ciò » (pag. 225). Dunque è impossibile che la formola sia un giudizio intuitivo. Si conferma. O per l'intuito si apprende la connessione di fatto tra l'esistente e l'ente, o non si apprende che la congiunzione. Ora la connessione di quei due termini non puossi apprendere per l'intuito, come attesta l'autore stesso. Dunque soltanto si apprende la congiunzione. Ma la creazione di fatto o reale consiste non già nella congiunzione, ma nella connessione reale di fatto dell'esistente con l'ente. Dunque l'uomo per l'intuito non apprende la creazione. Ora la copula del giudizio espresso dalla formola ideale è la creazione. Dunque non essendo oggetto d'intuito la copula, non è intuitivo neppure il giudizio esibito dalla formola ideale. Più. Secondo l'autore, noi, vedendo l'atto creativo, lo distinguiamo da qualunque altro atto, e però vediamo ciò che intrinsecamente lo costituisce; poichè altrimenti non si vedrebbe in sè, cosa che ripugna a tutto il sistema. Ora ciò che costituisce intrinsecamente le cose è l'essenza. Dunque o non vediamo l'atto creativo, o ne vediamo l'essenza. Ma quest'ultimo si nega risolutamente dall'autore. Forza adunque è pur negare che s'intuisca l'atto creativo e che il giudizio della formola sia intuitivo. Si conferma. Il Gioberti non esce da queste strette, dicendo: che s'intuisce l'atto creativo dell'ente, senza intuirne la recondita essenza, come gli occhi veggono il moto di un corpo senza conoscere l'essenza della forza motrice. Poichè i sensi non sono facoltà apprensive delle cause, come è la facoltà dell'intuito, che apprende l'atto creativo dell'ente. Dunque se i primi non apprendono l'essenza della forza motrice, non segue che per la stessa ragione venga resa impotente la facoltà dell'intuito, che apprende l'atto creativo dell'ente

essendo facoltà apprensiva delle cause, come i sensi sono facoltà apprensive dei fenomeni. Finiremo coll'espone un'obiezione che il Gioberti si fa, e dalla risposta apparirà chiaro che il ricordato giudizio non è intuitivo. « Tu affermi, mi si dirà, che » nell'intuito immediato lo spirito è spettatore continuo dell'atto creativo. Ora se ciò è vero, lo dovremmo sapere. Interroga tutti gli uomini, e tutti ti risponderanno che essi veggono bensì le esistenze già create, ma non le scorgono mentre si stanno creando. Quanto ai filosofi, o essi negano la creazione o l'ammettono. « Se la negano, pare che non la veggano; giacchè quando quest'atto creativo, emergente dall'intelligibile stesso, ci stesse innanzi agli occhi, dovrebbe essere almeno così chiaro come il sole, di cui gl'idealisti medesimi riconoscono l'apparenza. Se ci credono, il fanno in virtù della rivelazione che l'insegna o di un raziocinio: ma niuno ha immaginato finora di avere l'opera creatrice per un fatto intuitivo. Questo fatto intuitivo è dunque chimerico, o tu sei solo a goderne, come Plotino e i Sanniasi dell'India fruivano di certe intuizioni particolari; nel qual caso noi te ne lasciam la credenza come un tuo privilegio » (pag. 222).

Alla quale, dopo avere con qualche prolissità raccomandato che si rigettino i giuochi dell'immaginazione, così risponde: « Se rimuoviamo adunque i fantasmi, in che modo si può pensare la creazione? *In un solo; cioè pensando l'esistenza come avente la ragion presenziale della sua realtà non in sè stessa, ma nell'ente che l'anima e la penetra tutta.* Ora noi abbiamo mostrato, e ciascuno può facilmente avvertire da sè, che nel concetto di esistenza si contengono questi elementi: 1.^o il difetto di ragione intrinseca della propria realtà; 2.^o l'intuito concomi-

» tante di questa ragione nell'ente presenziale;
» 3.^o il nesso dell'ente, come causa, coll'esistente,
» come effetto. Egli è dunque chiaro, che *colla*
» *sola nozione di esistenza, l'uomo ha quella mag-*
» *giore contezza della creazione che se ne può*
» *avere.* Che se il volgo e i filosofi stessi non se
» ne accorgono, ciò non prova altro se non che
» l'analisi che fanno del loro intuito potrebbe es-
» sere migliore; il che non è maraviglia; giacchè
» l'analisi dell'intuito non è opera dell'intuito, ma
» della riflessione; la quale è sempre capace di
» maggiore squisitezza e perfezione. Noi abbiamo
» dimostro che il solo concetto di causa prima ed
» efficiente inchiude quello di creazione, il che però
» non sappiamo se sia stato finora avvertito da
» alcun altro filosofo. Tommaso Reid fu primo a
» fare un'analisi sottile e profonda della percezione
» de' corpi, che è pur continua e comune a tutti
» gli uomini. Potrei allegare molti altri esempi
» dello stesso genere, giacchè non vi ha filosofo
» di qualche stima che non abbia messo in mo-
» stra alcun nuovo elemento conoscitivo, stato
» dianzi negletto, o meno distintamente avvertito »
» (pag. 223, 224).

E continuando, e poscia quasi epilogando, così si esprime: « Che vogliamo dunque dire, affermando, l'uomo spettatore della creazione? Certo non intendiamo di far credere che il nulla si vegga; il che fora veramente uno strano spettacolo. Vogliam dire che *si apprende l'esistenza come opera dell'ente, e che si contempla esso ente come principio e ragione delle sue fatture* » (pag. 225). Da questi tratti risulta in primo luogo che tutto il volgo e tutti i filosofi, cioè l'intero genere umano, non si accorge di essere spettatore continuo della creazione, benchè sia un vero « almeno così chiaro come il sole ». Ora se tutto

il genere umano non ha contezza di una verità così chiara come il sole, è segno il più evidente che non ne ha l'intuito; poichè chi mai degli uomini non avverte di vedere il sole? Dunque l'intuito della creazione non esiste e la formola non è un giudizio intuitivo. Più. Non occorre grande squisitezza di analisi ad accorgersi che si è spettatori del sole che illumina il mondo. Ora la formola è un vero « almeno così chiaro come il sole » e non potrebbe essere altrimenti perchè dovrebbe essere la sorgente di ogni evidenza o luce intellettuale. Dunque la difficoltà dell'analisi non dà ragione alcuna del perchè il genere umano vede senza saper di vedere tanto spettacolo. In secondo luogo si rileva (quando si confrontino i passi che abbiamo sottosegnati) che noi possiamo pensare la creazione in un solo ed unico modo, e questo solo ed unico modo consiste nel pensare *l'esistenza come avente la ragione presenziale della sua realtà non in sè stessa, ma nell'ente*. Ora il pensare la ragion presenziale della realtà della esistenza non in lei, ma nell'ente, è l'intuito della creazione, ossia di Dio creante le esistenze. Dunque il solo e l'unico modo di avere l'intuito della creazione, ossia di Dio creante, consiste nel pensare in primo luogo la esistenza: in secondo luogo, nel pensarla senza ragione intrinseca della propria realtà in sè stessa; in terzo luogo, nello scorere tal ragione presenzialmente nell'ente; in quarto luogo, nello avvisare che l'esistenza è avente la ragion presenziale della sua realtà nell'ente, e così intuire il nesso dell'esistenza con l'ente; e in fine l'intuire che l'ente crea le esistenze, il che costituisce « il nesso dell'ente, come causa, col- » l'esistente come effetto ». Ora è evidentissimo che tutto questo processo dall'intuito dell'esistente all'intuito dell'ente creante è un lungo raziocinio.

Dunque il solo ed unico modo di avere l'intuito dell'ente creante le esistenze è il raziocinio. Ma una cognizione avuta per solo raziocinio non è intuitiva, sì bene mediata. Dunque la formola non può essere un giudizio intuitivo, ma soltanto mediato ed astrattivo. È evidente ancora che questa è la prova a posteriori solita a darsi dell'esistenza della suprema cagione cavata dalla cognizione delle esistenze contingenti, e però non aventi in sè la ragione del loro essere.

Esposizione della parte III. « La vera formola » ideale (è) suprema base di tutto lo scibile » (pag. 201): vale a dire è il primo ed unico principio, da cui si traggono tutte le altre cognizioni. Ora il primo principio è affatto indimostrabile, poichè ogni dimostrazione sempre necessariamente lo include. Dunque se la formola del Gioberti è la vera formola ideale, è indimostrabile. Ma essa si conosce vera solamente e unicamente per dimostrazione, come ora abbiamo chiarito. Non è dunque essa, qual ci viene proposta dall'autore « la » suprema base di tutto lo scibile. »

417. O la formola ideale è indimostrabile affatto, e allora può essere « la suprema base di tutto lo » scibile »: o è dimostrabile, e in tal caso non è « la suprema base di tutto lo scibile ». Il Gioberti la mantiene suprema base di tutto lo scibile, e però indimostrabile senza lasciare di rincalzarla di alcune ragioni di apparente valore già toccato innanzi (407), alle quali faremo qui breve risposta. Afferma dunque che se non è vera la formola ideale quale da lui si propone, ne segue 1.^o che gli ordini logico ed ontologico non sono identici: 2.^o e che non si può spiegare la creazione a posteriori, perchè verrebbe a concludere che l'effetto è implicato nella cagione, e l'esistente nell'ente, nè a priori, perchè si dovrebbe concepir

l'ente come necessariamente operante. Dunque la formola proposta è vera.

Rispondo alla prima parte dell'antecedente, dicendo, che appunto gli ordini logico ed ontologico non sono identici come abbiamo dimostrato (414), nè il Gioberti arreca a quel proposito alcuna salda ragione. Dunque la formola, quale da lui si propone, è falsa.

Rispondo alla seconda parte distinguendola; non si può provare a priori, concedesi; a posteriori si nega. In effetto qual è il modo solo ed unico di pensare la creazione secondo il Gioberti? È quello di partire dalla contemplazione *dell'esistente come avente la ragione della sua realtà non in sè, ma nell'ente* (416). Ora un tal modo solo ed unico di pensare la creazione è appunto la dimostrazione a posteriori (416). Dunque il modo solo ed unico di pensare la creazione è la dimostrazione a posteriori. Più. Questa dimostrazione sola vale, secondo il Gioberti, a darci l'intuito dell'ente creante il mondo e a farci riconoscere la formola per vera; ora o essa è falsa, e allora il Gioberti s'inganna quando afferma vera la formola; o è vera, e allora s'inganna quando asserisce che non si può dimostrare la creazione a posteriori.

Alla ragione che adduce rispondiamo distinguendo; si verrebbe a conchiudere che l'effetto è implicato nella cagione, e l'esistente nell'ente, se tal conclusione non si può dimostrare evidentemente assurda, concedesi; se si può dimostrarla evidentemente assurda, si nega. Ora si dimostra appunto evidentemente assurda (259, 260, 268, 270), ed il Gioberti non può negarlo senza contraddirsi evidentemente e insieme scassinare affatto e intuito e formola ideale. Dunque è assurdo il dire che colla dimostrazione a posteriori si verrebbe a conchiudere che l'effetto è implicato nella cagione e l'esistente nell'ente.

In tutto quello che si è discusso in questo e nel precedente numero si fa evidentissimo che il Gioberti non può nè concepire esso stesso, nè persuadere altrui della formola ideale, non si appoggiando al principio di causa; l'esistenza o il contingente, o l'effetto sono aventi causa, esposto e dimostrato al modo che fu esposto e dimostrato da noi nella discussione VII, la quale comincia col numero d'ordine 200. Ma se il sistema del Gioberti si appoggia al principio analitico di causa, lo suppone vero di assoluta necessità. Dunque è falso il credere che in esso sistema il principio di causa possa dimostrarsi. Quindi si nega il conseguente.

418. Afferma ancora il Gioberti 1.^o che il concetto di esistenza (quasi ex ente) è derivato da quello di ente: 2.^o che il concetto del contingente non si ha senza quello del necessario. Ora tutto ciò esige vera la formola. Essa dunque è vera.

Rispondo alla prima parte dell'antecedente, che *esistenza*, secondo il Gioberti, altro valore non ha salvo che quello di un essere avente la ragione della propria realtà non in sè, ma nell'ente necessario, e perciò *esistenza* vale *contingente*, come necessario vale ente. Dunque la risposta che daremo per la seconda parte non può essere diversa da quella da darsi alla prima. Qual valore dimostrativo porti poi seco l'etimologia di *esistenza*, è già deciso altrove (166).

Rispondo alla seconda parte distinguendo; il concetto del contingente considerato come tale, non si ha senza quello del necessario, concedesi; considerato come essere, non si ha il concetto di lui senza quello del necessario, nego. Ora il mondo può venir considerato e come essere, e come essere avente la ragione della propria realtà non in sè, ma in un altro, poichè se è sostanza esiste in sè, e per conseguenza può venir considerato in sè ed

assolutamente; ma ove si consideri poi che è mutabile, finito, composto e simili, si viene a scoprire che è dipendente ed effetto (200, 201, 202, 203, 204), e però contingente. Dunque si può avere il concetto del mondo senza bisogno di aver quello del necessario. Ma di ciò sarà parlato diffusamente nella prima Discussione Teologica. Altre obbiezioni verranno sciolte più avanti.

419. Se non si accetta la formola ideale, bisogna ammettere 1.^o che le cose create sono per sè intelligibili: 2.^o o col Rosmini che l'astratto precede il concreto. Ora ciò non puote accettarsi. Dunque è vera la formola ideale.

Rispondo alla prima parte dell'antecedente; le cose create sono intelligibili per sè e in sè nella stessa proporzione che esistono per sè e in sè. Ora è panteistico il dire che non esistono per sè e in sè, e perciò falso ed assurdo. Dunque è falso ed assurdo che non sieno per sè ed in sè intelligibili. Vedremo nella prima Discussione Teologica che delle cose create abbiamo due cognizioni; l'una assoluta e incompiuta, e l'altra relativa e compiuta, e che la prima è indipendente affatto dalla seconda, ed è necessariamente presupposta da essa.

Rispondo alla seconda parte, negando che l'astratto preceda il concreto, non accettando la formola ideale. Imperocchè è vero che non si può avere l'astratto senza il concreto conosciuto prima; ma è falso che il concreto conosciuto prima di tutti gli altri sia Dio (412). Ora l'obiezione suppone quest'ultimo. Dunque è falso che negando la formola si ammetta l'astratto precedere il concreto. Anche di questo punto sarà tenuto discorso nella citata Discussione. Laonde negata la minore, si nega la conseguenza e il conseguente.

420. Si dimostra 1.^o che la percezione rappresentativa del Galluppi ci dà non solo le proprietà

o le modificazioni dei corpi, ma ancora unita ad esse l'intima loro sostanza: 2.^o che la formola ideale ci concede forse meno: 3.^o che non ci offre la vera idea della creazione.

Esposizione della parte I. La percezione rappresentativa del Galluppi è l'apprensione delle proprietà o delle modificazioni non astratte, ma concrete. Ora le proprietà e le modificazioni concrete, sono unite e non separate dal soggetto loro concreto, dalla sostanza concreta (127, 173, 174, 175). Dunque la detta percezione ci dà unita ad esse modificazioni la intima sostanza de' corpi. Dirà il Gioberti che non ci dà la nozione di sostanza concreta, perchè l'abbiamo solo in astratto. Ma rispondesi distinguendo: non ci dà la nozione di sostanza concreta pura dai modi, concedo; non ce la dà unita ai medesimi e da loro separabile poi per astrazione, nego. Ciò avviene e dee avvenire, perchè i corpi, essendo sostanze finite, concrete, non possono stare senza modificazioni concrete. Ora per avere la nozione della sostanza pura dai modi, è necessario separarla da essi per astrazione: vale a dire, è necessario considerarla in astratto. Dunque per avere la nozione della sostanza pura dai modi, bisogna di necessità separarla da essi e considerarla in astratto. Ma ciò esige che si conosca, benchè imperfettamente, anche in concreto: altrimenti sarebbe impossibile separarla dai modi intellettualmente.

Esposizione della parte II. Secondo il Gioberti, non percepiamo altro che le qualità e le modificazioni dei corpi nel loro essere concreto e individuale (408); cioè unite alla sostanzialità de' corpi stessi. Ma ciò si ammette anche dal Galluppi. Dunque il Gioberti non introduce alcuna cosa di meglio. Se non che il Gioberti ci assicura che lo spirito non penetra l'essenza reale de' corpi (408),

cioè la sostanza detta da lui altrove anche inescogitabile (410). Pare dunque che la formola ideale ci conceda meno del Galluppi.

Esposizione della parte III. Secondo il Gioberti, il creare è fare qualche cosa dalle idee generali preesistenti individualizzandole, poichè l'atto creativo « individualizza l'idea generale, recandola all'esistenza. Individuare è creare » (408). Ora il creare non è far qualcosa dalle idee generali preesistenti, ma da nessun essere preesistente, ossia dal nulla (268, 269). Dunque la formola ci dà un'idea inesatta anzi erronea della creazione.

I problemi adunque intorno all'esistenza de' corpi e all'individuazione non pajono (da quel poco che ne abbiamo detto) sciolti nel sistema della formola ideale in un modo così unicamente felice da costringere l'intelletto ad abbracciarlo.

421. Intorno all'origine delle idee osserveremo brevemente esser falso 1.^o che esse procedano dall'ente reale assoluto: 2.^o che i concetti assoluti sieno inseparabili dal concetto dell'ente senza essere identici secolui: 3.^o che procedano per dipendenza logica e non per generazione dal concetto di ente: 4.^o che i relativi procedano dall'idea di ente per creazione: 5.^o e che procedano dall'idea di esistenza per modo di semplice dipendenza logica.

Esposizione della parte I. Affinchè le idee procedessero dal concetto di ente reale assoluto, bisognerebbe che tutte l'inchiudessero, che l'ordine logico e l'ontologico fossero identici, e che l'intuito fosse indubitato. Ora tutte le idee inchiudono bensì il concetto di ente comune almeno implicito, ma non già quello di ente reale assoluto; e inoltre l'ordine logico e l'ontologico non sono identici, ed anche l'intuito non esiste, come innanzi si è venuto dimostrando. Dunque non procedono dal concetto di ente reale nel modo avvisato dall'autore.

Esposizione della parte II. Due cose non identiche hanno il loro essere l'una fuori di quello dell'altra, e perciò necessariamente è l'una separabile dall'altra senza distruggersi. Ora, secondo il Gioberti, i concetti assoluti non sono identici con quello dell'ente. Dunque sono necessariamente separabili. Ma secondo lui sono inseparabili. Dunque sono separabili e insieme inseparabili da quello di ente. Inoltre questa teorica ammette i giudizi sintetici a priori, i quali sono assurdi (58). Essa è dunque assurda.

Esposizione della parte III. Se i concetti assoluti sono identici con quello dell'ente, ne segue che essi procedono da lui per generazione, e non per dipendenza logica, poichè dipendenza logica è, secondo il Gioberti, inseparabilità. Ma quest'ultima non è altro che identità, come si è ora dimostrato. Dunque la dipendenza logica è identità, e però i concetti assoluti procedono per via di generazione.

Non gioverebbe il dire 1.^o che l'ente si può pensare senza gli attributi assoluti: 2.^o e che non conosciamo la essenza dell'ente medesimo. Imperocchè *rispondo* al primo distinguendo; l'ente comune si può pensare senza gli attributi assoluti, concedo; l'ente Dio, suddistinguo; si può pensare senza pensar quelli almeno implicitamente, nego; si può pensare senza pensar quelli esplicitamente, concedo. Dio è conosciuto da noi qual causa di tutto; ossia qual ente primo, e però indipendente, da sè, immutabile, infinito, eterno, onnisciente, ecc. Simili attributi sono Dio stesso, e noi li distinguiamo solo mentalmente l'uno dall'altro, e però sappiamo che sono tra loro identici e con l'essenza divina. La ragione di sì fatta distinzione si fonda specialmente nell'essere il nostro intelletto progressivo nel conoscere, poichè è discorsivo.

Rispondo al secondo distinguendo; non cono-

sciamo l'essenza dell'ente intuitivamente, concedo; non conosciamo l'essenza dell'ente identica cogli attributi senza raziocinio, ancora concedo; mediante il raziocinio non la conosciamo identica con esso loro, nego.

Esposizione della parte IV. Se l'ordine logico è identico coll'ontologico, dice il Gioberti (410), i concetti relativi procedono da quello dell'ente per creazione. Ora questo è falso (414). Dunque è falso che procedano da quello dell'ente per creazione.

Esposizione della parte V. I concetti relativi sono predicati di giudizi inchiudenti quello di esistenza necessariamente, o sono, come dice l'autore, inseparabili da lui. Ma l'inseparabilità è identità. Dunque sono identici con quello di esistenza, e procedono da esso, in conseguenza, per generazione.

422. Si dimostra 1.^o che nei principii di questo sistema si annida il panteismo: 2.^o e che quindi è assurdo e falso.

Esposizione della parte I. « L'ordine intuitivo » della cognizione e l'ordine reale delle cose sono » identici » (403): anzi sono identici numericamente e specificamente: poichè « nell'intuito l'oggetto della cognizione non si differenzia in nessun modo dalla cognizione stessa, onde i due » ordini sono identici numericamente e specificamente. » Così scrive il Gioberti nel tom. III degli errori filosofici di Antonio Rosmini (pag 42, edizione di Capolago). Ma l'ordine intuitivo della cognizione non è compiuto (400, 401), bensì potenziale e incoato soltanto, poichè « l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione riflessiva » in quanto questa è la cognizione attuata e quello » è la cognizione in potenza, pigliando il nome » di potenza nel senso leibniziano per indicare un » atto incoato » (Err., tom. II, pag. 130). Dunque anche l'ordine ontologico, ossia l'ente, non è pri-

mitivamente compiuto, ma soltanto potenziale e incoato. Ma l'ordine intuitivo viene compiuto e attuato per la riflessione. Dunque anche l'ente viene compiuto e attuato per la riflessione. Ma ciò indica che non vi ha se non un essere, il quale successivamente si muta e il quale è soggetto e oggetto; il che è puro panteismo. Dunque dai principii del sistema del Gioberti scaturisce inevitabilmente il panteismo. Più. « La riflessione chiarifica » l'idea determinandola, e la determina unificandola, cioè comunicandole quella *unità finita che è propria non già di essa idea, ma dello spirito creato* » (400). Ma l'idea è l'ente (398, 399). Dunque la riflessione comunica all'ente quell'unità finita, che è propria non già di esso ente, ma dello spirito creato. Ma ciò è in sostanza il sistema panteistico di Amadeo Fichte (396). Dunque nei principii del sistema del Gioberti giace nascosto il panteismo. Più. È principio fondamentale del sistema che esaminiamo, che le cose create non sono intelligibili in sè e per sè (407, 419). Ora l'intelligibile è perfettamente identico con l'essere (154). Dunque le cose create, giusta il sistema che esaminiamo, non hanno essere in sè e per sè, cioè non sono sostanza (170). Ora ciò è evidentemente il panteismo dello Spinoza. Il detto sistema adunque contiene in sè principii necessariamente panteistici. Più. La creazione non si può, secondo i principii di questo sistema, dimostrare a *posteriori* senza dare nel panteismo (407). Ma secondo i principii di questo stesso sistema, l'intuito di Dio creante il mondo non si ha nè può aversi fuorchè a *posteriori* (416). Dunque esso contiene principii panteistici. Il creare in questo sistema è *individualizzare un'idea generale recandola all'esistenza* (408). Ma « il generale..... considerato in sè medesimo e » nella sua radice, è l'ente necessario, infinito, uni-

» versale » (408). Dunque il creare è in questo sistema l'individualizzare l'ente necessario, infinito, universale, cioè quell'ente che Gioberti chiama Dio. Ma chi crea è Dio, ed il creato sono le esistenze (405). Dunque Dio crea le esistenze individualizzando sè stesso, ed eccoci un'altra volta riusciti al sistema di Fichte, ossia al panteismo. Lo stesso è insegnato altrove, e solo citeremo un altro passo degli errori filosofici di Antonio Rosmini; dove il Gioberti scrive: « L'assoluto causante e creatore » concretizza e individualizza il concetto generico, » nel che consiste l'atto della creazione. La creazione non è altro che l'individuazione di un'idea » generale, e quindi il passaggio del concreto assoluto al relativo, mediante il momento intermedio delle idee generali » (tom I, pag. 594). Ciò posto, ecco come argomentiamo. « L'individuo è » veramente l'attuazione dell'idea, ma l'idea è ad » un tempo l'attuazione dell'individuo (408) ». Ma l'individuo, per avviso del Gioberti, è il creato, e l'idea è Dio. Dunque l'uno è l'attuazione dell'altro, e perciò il mondo e Dio in questo sistema sono una stessa cosa sostanzialmente, e per conseguente il medesimo sistema ricovera principii panteistici.

Esposizione della parte II. Qualunque sistema panteistico nei principii è assurdo e falso sostanzialmente, poichè l'errore nei principii da cui risulta la sostanza di esso sistema è sostanziale, ed il panteismo è assurdo e falso (260). Ora quello del Gioberti contiene principii panteistici. Dunque è assurdo e falso.

423. Esporremo ora alcune obbiezioni riguardanti l'intuizione dell'ente creante le esistenze o il mondo. Si obietta pertanto così: la dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio creante è di ordine riflessivo. Ma l'ordine riflessivo suppone il di-

retto, ossia l'intuito di Dio creante. Dunque la dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio creante ne suppone l'intuito diretto.

Rispondo in prima distinguendo la maggiore. La dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio creante è di ordine riflessivo, cioè importa cognizione riflessiva dell'esistenza concreta sensibile e dei principii astratti, concedo; importa cognizione riflessa di Dio creante, nego.

Distinguo poi la minore: l'ordine riflessivo dell'esistenza concreta sensibile suppone l'intuito della medesima e dei principii astratti, concedo: suppone l'intuito di Dio creante, nego. Laonde nego conseguenza e conseguente.

La dimostrazione a posteriori piglia le mosse dalla cognizione della esistenza concreta sensibile, la quale, secondo il Gioberti (pag. 203), si apprende colla riflessione psicologica, cognizione riflessiva. Ora la cognizione riflessiva dell'esistenza concreta sensibile importa bensì la cognizione intuitiva di essa esistenza, ma non già l'intuito di Dio creante la detta esistenza, poichè sono due realtà diverse in sè stesse, e l'una, cioè l'esistenza sensibile, può conoscersi da noi almeno incompiutamente tanto direttamente quanto riflessivamente, senza dell'altra. Perciò l'argomento addotto non conchiude nulla.

424. Si insta: la cognizione dell'esistenza sensibile suppone quella di Dio creante, ragione sufficiente di lei. Ma la dimostrazione a posteriori suppone la cognizione intuitiva dell'esistenza sensibile donde parte. Dunque suppone anche la cognizione intuitiva di Dio creante.

Rispondo distinguendo la maggiore. La cognizione dell'esistenza sensibile suppone quella di Dio creante avanti di sè logicamente, come il conseguente suppone avanti di sè l'antecedente, nego;

suppone, cioè inchiude quella di Dio creante implicitamente o esplicitamente secondochè è più o meno perfetta (418, 419), come il principio o l'antecedente logico inchiude il conseguente, concedo: il che è al tutto opposto al Gioberti. Per la qual cosa, concessa la minore, nego conseguenza e conseguente.

Quindi si spiega il senso delle parole del Damasceno, ove dice naturalmente impressa in tutti la cognizione di Dio. Poichè è in tutti impressa implicitamente nella naturale cognizione di bene in genere; ma non già esplicitamente. La ragione è che chi conosce e tende al bene in genere, conosce e tende implicitamente anche a tutti i beni concreti, ed anche a Dio, oggetto di vera felicità per l'uomo. Ora l'uomo conosce e tende primitivamente al bene in genere. Dunque conosce e tende primitivamente anche a Dio, ma implicitamente. E ciò è sì vero, che dove fosse Dio veduto esplicitamente in sè ed immediatamente, non sarebbe più libero l'uomo di scegliere l'oggetto concreto della sua felicità (329, 330) perchè già lo possiederebbe. Inoltre se intuimo Dio naturalmente, ne segue che la visione beatifica soprannaturale non differisce di specie e di natura dall'intuito naturale del Gioberti, ma soltanto di gradi di perfezione. Dunque la visione soprannaturale sarebbe naturale. Anzi poichè l'imperfetta cognizione tende di sua natura al perfetto, così l'intuito tende di sua natura a divenir visione beatifica: ed eccoci al razionalismo religioso.

425. Si insta: secondo il dottore s. Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. 3.^o) viene al nostro intelletto appresa la necessità delle proposizioni e delle illazioni. Ora questa necessità, secondo il medesimo santo Dottore, non viene all'intelletto appresa dalla esistenza della cosa nella

materia, perchè è contingente, nè dalla esistenza della cosa nell'anima; perchè allora sarebbe una finzione, quando non dimorasse nella cosa reale. Dunque tal necessità viene al nostro intelletto appresa da Dio, al quale è perciò sempre unito.

Rispondo distinguendo la minore: questa necessità, giusta il santo Dottore, non viene all'intelletto appresa dall'esistenza delle cose considerate in quanto ai due modi esclusi precisamente dal medesimo Santo e ricordati nella minore, concedo; non viene all'intelletto appresa dall'esistenza delle cose considerate in quanto esse hanno ricevuto dall'esemplarità divina l'attitudine e l'abitudine vicendevole a rappresentare quella eterna arte, nego.

Distinguo del pari il conseguente: dunque tal necessità viene al nostro intelletto mediante le cose atte a rappresentare l'arte eterna appresa da Dio, al quale lo stesso intelletto è perciò unito mediatamente, concedo; tal necessità viene al nostro intelletto senza le cose atte a rappresentare l'arte eterna appresa da Dio, al quale è unito immediatamente, nego. Il modo con cui le cose ci offrono la rappresentazione dell'arte eterna, ossia la necessità delle proposizioni e delle illazioni si riduce alla maniera con la quale esse cose ci esibiscono l'universale ed il giudizio analitico, di cui abbiamo trattato quanto basta nella discussione VI dell'Antropologia.

Il discorso del santo Dottore si riduce a questo: l'intelletto nostro conosce la necessità delle proposizioni e delle illazioni. Ma questa necessità non viene dalle cose in quanto esistono nella materia o nell'anima per le ragioni già recate. Dunque viene dall'esemplarità ricevuta nell'arte eterna secondo la quale esse cose hanno attitudine e abitudine vicendevole a rappresentare quell'eterna arte. Dunque è Dio che mediante tale attitudine e abitu-

dine data alle cose a rappresentare l'arte eterna, ossia la necessità delle proposizioni e delle illusioni, offre convenevole oggetto all'intelletto, e così si accende da quella verità in fronte all'uomo la fiaccola di ragionare dirittamente e di arrivare sino a Dio stesso. Dal che apparisce che mediante le cose il nostro intelletto è unito alla verità eterna, la quale nel modo spiegato lo ammaestra. Ma rechiamo il ragionamento intero del santo Dottore, compendiato nelle seguenti sue parole: « Hujus » modi igitur *illationis necessitas* non venit ab *ext* » *stentia rei in materia* quia est contingens, nec ab » *existentia rei in anima* quia tunc esset fictio, » si non esset in re. *Venit igitur a exemplaritate* » *in arte æterna, secundum quam res habent apti-* » *tudinem et habitudinem ad invicem ad illius æter-* » *næ artis representationem.* Omnis igitur, ut di- » cit Augustinus in libro de vera religione, *vere* » *ratiocinantis lumen* accenditur ab illa veritate (è » il lume della ragione e non dell'intuito diretto » di Dio che, secondo il lodato Dottore, viene ac- » ceso dall'eterna verità) et ad ipsam nititur perve- » nire (per mezzo del qual lume di ragione si arriva, » cioè col raziocinio, finalmente alla stessa verità, » Dio). Ex quo manifeste apparet quod conjun- » ctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati » (cioè mediatamente) dum nisi per illam docen- » tem (sempre mediatamente) nihil verum potest » certitudinaliter capere » (*Itin.* cap. 3).

426. Si insta ancora: secondo il lodato santo Dottore, non si può conoscere alcuna cosa senza la previa notizia dell'ente per sè (*Itin.* cap. 3). Ora l'ente per sè è Dio. Dunque senza la previa notizia di Dio nulla può intendersi, ed è quindi la prima.

Rispondo, distinguendo la maggiore; secondo il lodato santo Dottore non si può conoscere alcuna

cosa in qualche grado senza previa notizia dell'ente per sè, nego; non si può conoscere alcuna cosa pienamente senza la previa notizia dell'ente per sè, suddistinguo: dell'ente per sè, cioè comune o analogo, come s. Bonaventura cogli scolastici lo denomina, concedo: dell'ente per sè, cioè assoluto creante il mondo, nego. Ora l'ente per sè, cioè, comune e analogo è Dio, nego; l'ente assoluto creante il mondo, concedo. Laonde nego conseguenza e conseguente.

La dottrina del santo Dottore nel luogo citato è la seguente. Secondo lui si può bensì conoscere qualche cosa senza la notizia dell'ente per sè, cioè comune, e da lui chiamato *analogo* nel linguaggio scolastico, ma la cognizione piena delle speciali sostanze, cioè, quella espressa per la definizione loro non è possibile senza la notizia dell'ente comune presupposto in ogni definizione. L'ente per sè, cioè comune, viene poi da lui diviso in ente incompiuto e compiuto, in imperfetto e perfetto; in ente in potenza e in ente in atto; in ente da un altro, e in ente da sè (che tanto vale in linguaggio scolastico *ens per illud et ens per se*) e così prosiegue per un buon tratto. Ora l'ente comune, essendo divisibile al modo detto non può essere Dio, il quale, secondo il santo Dottore e la verità, è atto purissimo ed assoluto. Dunque secondo lui è ben necessaria la previa notizia dell'ente comune ad aver la piena cognizione e definizione delle speciali sostanze, ma la notizia di Dio non già. Sebbene sarà meglio sottoporre all'occhio del lettore il passo del Santo. « Operatio autem virtutis intellectivæ est in perceptione intellectus terminorum propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata cum comprehendit quid est unumquodque per diffinitionem. Sed diffinitio habet fieri per superiora et

» illa per superiora diffiniri habent, usquequo ve-
 » niatur ad superna et generalissima (qui si in-
 » segna che dai particolari si sale all'universale e
 » all'ente comune per astrazione), quibus ignoratis
 » non possunt intelligi diffinitive inferiora » (qui
 si stabilisce che senza la notizia dell'ente comune
 conosciuto per via di astrazione dai particolari non
 possono nè formarsi, nè intendersi le definizioni di
 essi particolari o *inferiori*). « Nisi igitur cognosca-
 » tur quid est ens per se » (qui l'*ens per se* è preso
 in significato di *ens secundum se* degli scolastici,
 cioè comunissimo, ed è diverso dallo spiegato di
 sopra, siccome il genere della specie come risulta
 evidentemente dal contesto il quale parla dell'ente
 necessario a formare le definizioni di ogni ente fi-
 nito e infinito, ecc.) « non potest plene sciri diffi-
 » nitio alicujus specialis substantiæ. Nec ens per
 » se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis
 » conditionibus, quæ sunt unum, verum, bonum »
 (dunque, secondo il santo Dottore, prima di cono-
 scere la divisione dell'ente nelle sue classi bisogna
 avere notizia non solo dell'ente comune, ma an-
 che dell'uno, del vero e del buono). « Ens autem
 » (intendi *ens per se*, cioè comune) cum possit co-
 » gitari ut diminutum et ut completum, ut imper-
 » fectum et ut perfectum; ut ens in potentia et ut
 » ens in actu; ut ens secundum quid et ut ens
 » simpliciter; ut ens in parte et ut ens totaliter;
 » ut ens transiens et ut ens manens; ut ens per
 » illud et ut ens per se; ut ens permixtum non
 » enti et ut ens purum; ut ens dependens et ut
 » ens absolutum; ut ens posterius et ut ens prius;
 » ut ens mutabile et ut ens immutabile; ut ens
 » simplex et ut ens compositum: cum privationes
 » et defectus, nullatenus possint cognosci nisi per
 » positiones, non venit intellectus noster ut plene
 » resolvens intellectum alicujus entium creatorum

» nisi juvetur ab intellectu entis purissimi actua-
» lissimi completissimi et absoluti; quod est simpli-
» citer et æternum ens, in quo sunt rationes omnium
» in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus
» hoc esse ens defectivum et incompletum si nul-
» lam haberet cognitionem entis absque omni de-
» fectu? » (*Itin.* cap. 3).

427. Ma nel passo arrecato il santo Dottore afferma che il nostro intelletto non può risolvere il concetto di alcun ente creato in quello dell'ente comune, senza essere aiutato dal concetto dell'ente purissimo, attualissimo, compiutissimo e assoluto, il quale è l'ente eterno, in cui dimorano le ragioni di tutte le cose, cioè Dio. « Non venit intellectus » noster ut plene resolvens intellectum alicujus en- » tium, etc. ».

Rispondo distinguendo l'asserzione: il santo Dottore afferma che il nostro intelletto non può risolvere imperfettamente il concetto di alcun ente creato in quello di ente comune senza essere aiutato dal concetto dell'ente purissimo, ecc., nego; afferma che non può risolverlo perfettamente senza esser aiutato dal concetto dell'ente purissimo, ecc., concedo. Poichè il santo dice: « non venit intellectus » noster, ut plene resolvens » e non già semplicemente, « ut resolvens » cioè perfettamente.

428. Sia pure, si ripiglierà: ma il santo Dottore dice che non si può conoscere che questo è ente difettivo e incompleto senza la cognizione dell'ente scevro di difetti.

Rispondo distinguendo l'asserzione: il santo Dottore dice che non si può conoscere che questo, per esempio, la tal cosa è ente senza la cognizione dell'ente scevro di difetti, nego; dice che non si può conoscere che questo è ente difettivo senza la cognizione dell'ente scevro di difetti, suddistinguo; senza la cognizione astrattiva dell'ente astratta-

mente considerato scevro di difetti, concedo; senza la cognizione intuitiva dell'ente concreto scevro di difetti, nego. E per fermo il santo Dottore adduce per ragione dell'asserzione che un contrario non può conoscersi senza l'altro: *cum privationes et defectus non possint cognosci nisi per positiones, etc.* Ora la cognizione intuitiva di un contrario non esige la cognizione intuitiva dell'altro, ma soltanto l'astrattiva. Così se miro un artefatto, per esempio, un libro, sono costretto, se lo miro come artefatto, a pensare l'autore; ma lo intuisco io per questo? Dunque non può dirsi che s. Bonaventura colla precedente asserzione insegni l'intuito diretto di Dio, e molto meno di Dio creante il mondo.

429. Si dirà finalmente che il Santo afferma: 1.º che l'ente non può pensarsi non esistente; 2.º e quindi che l'ente che cade il primo nell'intelletto è quello che è puro atto, ossia Dio (*Itin. in Deum*, cap. 5).

Rispondo al primo: il Santo afferma che l'ente comune non può pensarsi non esistente, nego; afferma che l'ente senza difetti non può pensarsi non esistente, suddistinguo; afferma con ciò che dal concetto di ente senza difetti si può dimostrare l'esistenza reale di Dio al modo di sant'Anselmo, di Leibnizio e di altri, si può concedere; afferma con ciò che s'intuisca direttamente e immediatamente Dio esistente creante il mondo alla maniera degli ontologi, nego.

Da ciò siegue la risposta al secondo; il Santo afferma che l'ente che cade il primo nell'intelletto avanti la divisione dell'ente comune fatta dal medesimo santo nel testo sopraccitato (426) è quello che è puro atto, ossia Dio, nego; afferma che l'ente che cade il primo nell'intelletto dopo la menzionata divisione, è quello che è puro atto, suddistinguo: afferma che l'intelletto ha il concetto del-

l'ente puro atto, da cui si può dimostrare l'esistenza reale di Dio, si può concedere; afferma che l'intelletto ha l'intuito diretto ed immediato di Dio esistente creante il mondo, nego.

S. Bonaventura nel luogo citato tenta di provare l'esistenza di Dio dal concetto di ente puro e senza difetti, e dietro la divisione dell'ente comune da lui esposta nel capo 3 e da noi sopraccitata (426) fa il ragionamento seguente. Se ben consideriamo l'ente purissimo ottenuto dopo la divisione dell'ente comune, troviamo che esclude ogni difetto, ogni potenzialità, in somma ogni non essere. Ora l'escludere ogni non essere è includere ogni maniera di essere, e però anche la reale esistenza. Dunque dal concetto di ente purissimo siamo necessitati a concludere che esso ente purissimo esiste. Ma le privazioni o meglio il non essere, non può intendersi dall'intelletto se non per l'essere, e l'essere in potenza se non per l'essere in atto. Dunque di tutti gli esseri, in cui è diviso l'ente comune, il primo che è inteso dall'intelletto o che cade nell'intelletto è quell'essere che è puro atto esistente. Questo ente puro atto esistente non è alcuno degli enti particolari circoscritti, perchè sono potenziali, nè è l'ente comune o analogo, perchè, sebbene conosciuto avanti all'ente puro atto, nulla tiene però dell'atto, non essendo esistente. Rimane dunque che quell'ente, il quale cade il primo nell'intelletto dopo la prefata divisione dell'ente comune, sia Dio.

Che questo sia il ragionamento di S. Bonaventura apparirà dal passo seguente. « Volens igitur » contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et » videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod » non potest cogitari non esse, quia ipsum est » purissimum, non occurrit nisi in plena fuga non

» esse: sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, nec de ejus conditionibus; sic e contra, ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum æstimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse: esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu » (è evidente che qui il discorso suppone la divisione dell'ente comune riportata già testualmente (426), poichè il non ente in genere non si può intendere se non per l'ente in genere, come pure l'ente potenziale senza l'attuale, siccome tosto il Santo soggiunge). « Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens » (nel linguaggio scolastico vale lo stesso che dire: si igitur *non ens in genere* non potest intelligi, nisi per ens in genere) « et ens in potentia, non nisi per ens in actu et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particolare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est » (l'ente analogo o comune si divide in potenziale e attuale, e nel senso di tale divisione, *minime habet de actu*, etc.) « Restat igitur quod illud esse est esse divinum ». *Itin. in Deum* cap. 5.^o S. Bonaventuræ *Opusculorum*, tom 2. Lugduni, 1647.

430. Che S. Bonaventura non ammetta l'intuito immediato di Dio risulta evidentemente anche dalle altre sue opere, delle quali citeremo alcuni passi.

Primo dal *Breviloquio* e *Centiloquio*, brevi *Somme teologiche*. Nella prima dice: « Ipsa (Theologia) etiam sola est sapientia perfecta, quæ in-

» cipit a causa summa ut est principium causato-
» rum, *ubi terminatur cognitio philosophica*, etc.
» (prima pars, cap. I) ». Qui il santo Dottore è
tanto ontologo quanto il cominciare è il finire.
Altrove (cap. V) dopo aver detto che Dio è incir-
coscrittibile, incorporeo e invisibile, soggiunge che
si manifesta però sempre a noi generalmente, cioè
a tutti per gli effetti naturali, e particolarmente
per gli effetti della grazia soprannaturale. « Reddit
» autem se manifestum et notum *generaliter* per
» universitatem suorum effectuum ab ipso emanan-
» tium, in quibus dicitur esse per essentiam, po-
» tentiam et præsentiam, quod se extendit ad om-
» nia creata. Reddit etiam se *specialiter* notum,
» per aliquos effectus, qui in ipsum specialiter du-
» cunt, ratione quorum dicitur habitare, apparere,
» descendere, mitti et mittere ». Dunque Dio si ma-
nifesta sempre per gli effetti o a posteriori. In al-
tro luogo (*Brevil. pars 4.^a, cap. VI*) dice che Cri-
sto conobbe le cose nell' arte divina in quanto Dio
e in quanto comprensore solamente, e novera cin-
que guise di scienze. « Hinc est quod necessarium
» fuit ad perfectam sapientiæ plenitudinem, quin-
» que modos prædictos reperiri in Christo Deo et
» homine ut in *arte æterna* cognosceret res et per
» naturam Deitatis et per gloriam comprehensionis:
» in mente autem sua per habitum naturalem et
» innatum » (cioè *secundum naturam integram, cu-
jusmodi fuit in Adam*, come ha detto fino dal prin-
cipio del capo) « sicut cognoverunt Adam et Eva
» et Angeli: et per habitum gratuitum et infusum,
» sicut sancti Dei per Spiritum sanctum illuminati:
» in proprio vero genere cognosceret via sensus et
» memoriæ et experientiæ, quæ in nobis facit rem
» incognitam cognosci, in Christo vero rem cogni-
» tam secundum unum modum, cognosci fecit se-
» cundum alium modum ». Il medesimo ripete nel

Centiloquio, sec. XXIX, tertiæ partis. « Debit qui-
 » dem in Christo esse quintuplex iste modus. Nam
 » res habent esse *in æterna arte, in humana mente*
 » *et in proprio genere*. In arte cognovit res per
 » naturam Divinitatis et per gloriam comprehen-
 » sionis. In mente per habitum naturalem sive in-
 » natum (secundum naturam integram), sicut co-
 » gnoverunt angeli; per habitum gratuitum et in-
 » fusum, sicut cognoverunt sancti Dei per Spiri-
 » tum Sanctum illuminati. *In proprio genere co-*
 » *gnovit via sensus et memoriæ et experientiæ, quæ*
 » *in nobis facit rem incognitam cognosci; in Chri-*
 » *sto autem rem cognitam secundum unum, fecit*
 » *per modum alium esse notam* ». Se Cristo non
 ha comune con noi che la quinta maniera di scienza,
 secondo il santo Dottore, è evidente che la sua
 dottrina è opposta a quella degli ontologi.

Secondo, dal compendio *Théologicæ veritatis*,
 lib. 1.^o cap. I sul fine, dove così scrive « Sexto
 » Deum esse ratio naturalis dictat, quæ *per effec-*
 » *tum in cognitionem causæ pervenit. Omne nam-*
 » *que creatum indiget alio ut sit, et illud iterum*
 » *alio ut sit et ita erit ut in infinitum procedere,*
 » *vel erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid*
 » *quod sit causa omnium*. Circulus autem non in
 » rebus singulis; quoniam oporteret aliquid esse
 » prius et posterius se ipso, nec erit processus in
 » infinitum, quia universitas creaturarum tota cau-
 » sata est sive finita, sive infinita; ergo indiget
 » alio ut sit, quod erit extra universitatem causa-
 » torum; et hoc Deus est a quo fluunt omnia ». Non è ella questa la dimostrazione solita a poste-
 riori? Nel capo XVI dello stesso libro afferma che
 « est.... intelligentia nostra ad illam lucem inac-
 » cessibilem, *multo minus* quam visus noctuæ, vel
 » vesperilionis ad lucem, unde dicitur in Psalmo.
 » Ambulavit super pennas ventorum, hoc est, su-

» per intelligentias etiam angelicas ». E più sotto nello stesso capo scrive: « Videmus nunc per speculum, scilicet creaturarum quæ modo sunt speculum Creatoris in præsentibus; sic e converso ipse Deus erit speculum creaturarum in futuro in quo omnia videbimus, quæ ad gaudium nostrum pertinent ». S. Bonaventura non poteva con più esattezza esprimere l'opposizione sua agli ontologi.

In ultimo apparisce dalla ragione che adduce a favore della sentenza contraria agli ontologi nel Commento del lib. 1.^o delle sentenze, dist. 5.^a, espressa colle seguenti parole: « cum Deus tamquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima ut cognoscat ipsum, scilicet, per creaturas. » Secondo il santo Dottore il nostro intelletto non può intuire di presente l'essere divino, perchè essendo luce sommamente spirituale e fuori della materia, non può essere oggetto naturale e proporzionato all'intelletto nostro avente ora l'essere nella materia. Ora non è ella questa la dottrina esposta da noi (517, 413)? Ciò posto diciamo che se vuolsi sapere la vera sentenza scientifica del santo Dottore intorno al modo naturale nostro di conoscer Dio, si debbono consultare le opere scientifiche e non le ascetiche, secondo i dettati della buona critica. Ora dalle prime abbiamo veduto, sebbene brevemente, che risulta aver lui seguito la sentenza contraria agli ontologi. Dunque essi non possono con ragione dire di aver S. Bonaventura dalla loro. Nell'*Itinerario della mente in Dio*, poi, opera ascetica, non esprime tutt'al più se non che tiene per buona la dimostrazione di S. Anselmo, la quale è ben lungi dall'ontologismo.

Il Gioberti dice che il Gersono ha inteso l'*Itinerarium* di S. Bonaventura nel senso favorevole

agli ontologi, e cita l'opera de *Myst. Theol. specul.* Ma di grazia si legga nel libro VI dell'opera scientifica: *Summa Theologica et canonica. Ioannis Gerson* (Venetiis MDLXXXVII) la quistione, avente questo titolo: *Conclusio. Angelus per cognitionem naturalem divinam essentiam non cognovit in seipsa*, e si vedrà comè la pensasse Gersone. Ecco le sue parole « *Queritur utrum Angelus per cognitionem*
» *naturalem divinam essentiam cognoverit in seipsa.*

» *Solutio. Dicendum est quod non, quia hæc*
» *cognitio est primum præmium, quo habito mens*
» *creata quiescit perfecte. Hanc autem nemo ob-*
» *tinet nisi gratuita Dei influentia, quia divina lux*
» *est inaccessibleis viribus omnis naturæ creatæ. Et*
» *ideo per quandam benignitatis condescensionem*
» *facit se cognosci, ita quod in illa cognitione co-*
» *gnoscens multo plus agitur, quam agat, illa au-*
» *tem condescensio bonitatis non dicit divinæ es-*
» *sentia humiliationem, quia minorari non potest,*
» *sed dicit alicujus radii missionem secundum Bo-*
» *navent. supra secundum sentent.* » Se l'intuir Dio è cosa superiore alle forze tutte non solo degli angeli, ma ancora dell'intera natura creata, al dir di Gersone, giacchè l'essenza e l'essere presso la scuola è tutt'uno, ne segue che quest'autore, il quale si professa fedele seguace di S. Bonaventura, non tiene il detto Santo favorevole agli ontologi.

451. Si obietta in fine che S. Agostino ha ammesso che l'uomo conosce le cose nelle ragioni eterne, cioè in Dio. Ma si risponde distinguendo l'asserzione: il santo Dottore ha ammesso che l'uomo conosce le cose nelle ragioni eterne, ossia in Dio in quanto l'intelletto umano è fatto a somiglianza dell'intelletto di Dio, in cui sono le ragioni eterne delle cose, si concede; ha ammesso che conosce le cose in Dio, come in oggetto, conosciuto il quale conosce anco le cose, come chi vede lo

specchio, vede anco la propria immagine, soddistinguo; ha ammesso che l'uomo conosce le cose al detto modo, nella vita presente, nego: nella futura, ancora suddistinguo; ha ammesso che così le conoscerà l'uomo giusto e mondo di cuore per grazia soprannaturale, concedo; che le conoscerà ogni uomo senza grazia, nego. Si legga il libro *De Vivendo Deo* di S. Agostino, e l'articolo V della quistione LXXXIV della prima parte della *Somma* di S. Tommaso, e tosto si vedrà che la sentenza di S. Agostino è la esposta ora da noi.

A chi dicesse che i sullodati santi Dottori danno la dimostrazione dell'esistenza di Dio a posteriori supponendo l'ordine diretto e intuitivo, rispondiamo primo che essendo la distinzione dell'ordine riflessivo e intuitivo per ipotesi di prima rilevanza, se i ricordati santi Dottori l'ammettevano, la doveano insegnare dandone brevemente almeno alcun cenno: tanto più che in sì fatte cose sono accuratissimi, e scendono fino alle divisioni e distinzioni le più minute e di minore importanza. Ma tuttavia essi non ne fanno il minimo cenno. Dunque la distinzione dei menzionati due ordini non era da loro supposta nella dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio. In secondo luogo diciamo che non ne hanno parlato, nè l'hanno supposta, perchè è falsa, come si è dimostrato di sopra (423, 424), e però è insussistente affatto, ed il Gioberti medesimo, in buona sostanza, non ammette se non se la cognizione di Dio dataci dalla dimostrazione a posteriori; poichè « in che modo domanda egli, si » può pensare la creazione? In un solo; cioè pensando l'esistenza come avente la ragione presente della sua realtà non in sè stessa, ma nell'ente che l'anima e penetra tutta (416). »

Secondo Malebranche tutte le idee « o vengono » dagli stessi corpi od oggetti, ovvero l'anima no-

» stra ha il potere di produrre le idee; ovvero
 » Dio le ha prodotte insieme con lei nel crearla:
 » o le produce ogni volta che si pensa a qualche
 » oggetto: o l'anima ha in sè tutte le perfezioni
 » ch'ella vede in codesti corpi: o finalmente è unita
 » ad un essere perfetto e che racchiude general-
 » mente tutte le perfezioni intelligibili, o tutte le
 » idee degli enti creati. Uno di questi casi deve
 » necessariamente aver luogo nella conoscenza de-
 » gli oggetti. » Buhle, *Storia della filosofia*, tom.
 VIII. Ora Malebranche rigetta tutti i membri di
 questa disgiuntiva, salvo l'ultimo, in cui stabilisce
 la visione immediata di Dio, e delle idee di Lui.
 Stabilisce inoltre che mediante l'intuito delle idee di-
 vine Iddio ci fa conoscere tutte le cose a noi note
 compresi i corpi, salvo però le nostre interne modi-
 ficazioni tutte, le quali, per essere intime a noi, le co-
 nosciamo per coscienza senza bisogno di idee. Delle
 anime degli altri uomini e delle sostanze spirituali se-
 parate, ne abbiamo cognizione conghietturale sol-
 tanto. Il Bouvier nelle sue *Istituzioni Filosofiche* pei
 Seminarii ha richiamato in vita questo sistema. So-
 pra di che solo diremo primo, che questa visione
 è falsa per le stesse ragioni che è tale l'intuito
 del Gioberti. Secondo, che Malebranche non fa una
 disgiuntiva completa, avendo trascurato di dimo-
 strar falsa la formazione delle idee per astrazione
 nel modo già spiegato. Terzo, che sebbene gli spi-
 riti creati non valgano a produrre sostanze spi-
 rituali, come neppure le materiali, pure è falso
 che non sieno capaci di produrre degli atti spi-
 rituali, con i quali intendono e vogliono, cioè le
 idee e i voleri, poichè il contrario è sì falso, come
 l'occasionalismo (224), in forza del quale Malebran-
 che è costretto a riconoscere di fatto se non in
 parole che Dio crea in noi le cognizioni. Quarto,
 che in Dio non v'ha distinzione d'idee essendovi

una perfetta, totale e infinita identità. Ora se le idee delle cose vengono apprese in Dio distinte tra loro, come tra loro vanno distinte le cose stesse, dovrebbero anche essere di quel modo. Dunque è falso che si apprendano immediatamente in Dio. Quinto, le idee di Dio sono l'essenza di Dio. Dunque ripugna il vedere le idee di Dio e il non vederne l'essenza. Più. Le idee metafisiche, e morali sono tutte astratte, universali e comuni; cioè potenziali e imperfette. Ma ripugna che tali idee sieno quelle di Dio, il quale se conosce che tali sono le nostre idee, pure non può avere idee potenziali e imperfette come noi. Dunque simili idee non possiamo averle nel sistema di Malebranche. Sesto, se noi conosciamo le cose mediante le idee di Dio, il nostro conoscere è della stessa natura che quello dei beati in cielo e la differenza è solo di gradi ed in tale sistema dimora logicamente il razionalismo religioso, come si osservava innanzi (424). Settimo, questo sistema si appoggia al falso supposto che non si possa conoscere immediatamente un oggetto se non è realmente nel conoscente, il che è falso. (Vedi la nota intorno a due sentenze del Barone de Grazia).

Il pio Bouvier ha dunque richiamato in vita un sistema non pur falso ed assurdo, ma eziandio pericoloso alla gioventù studiosa a cagione del razionalismo religioso che esso contiene. Il che vogliamo notato non già per offuscare la fama intemerata di un autore sinceramente cattolico, sì bene per cautelare la gioventù studiosa dal pericolo di un errore, che oggi mena tanto guasto.

DISCUSSIONE XVII.

DEL SISTEMA DELLE IDEE INNATE.

452. Secondo l'ordine di partizione segnato innanzi (576), diremo nella presente discussione brevemente del sistema delle idee innate, dimostrando innanzi tratto: 1.^o che nessuna idea è innata, 2.^o e che tutte sono acquistate dietro i dati dell'esperienza esterna ed interna con l'attività dell'astrazione, dell'intelligenza e della ragione: 3.^o soluzione di una obbiezione.

Prova della parte I. L'uomo sa per coscienza d'ignorare e di non potere affatto conoscere que' corpi e quelle qualità corporee che non cadon sotto i suoi sensi esterni (518): ora se tutte le idee fossero innate, si avrebbero da tutti anche le idee de' corpi e qualità menzionate: così i ciechi e i sordi dalla nascita aver dovrebbero le idee almeno astratte dei diversi colori e suoni. Dunque alcune idee non sono innate. Più. La varietà degli stati interni del nostro spirito non ci si fa conoscere che successivamente: poichè non abbiamo insieme il sentimento della fame e della saturità: della stanchezza e del riposo: del caldo e del freddo e via discorrendo. Ma se tutte le idee fossero innate, ciò non accadrebbe. Dunque non tutte le nostre idee sono innate. Inoltre di questi modi del me non abbiamo neppure le idee astratte avanti l'esperienza. Dunque molte idee non sono innate.

Ma noi facciamo un passo più avanti e affermiamo che nessuna idea è innata. Poichè o le idee sono innate in potenza, e allora abbiamo lo scopo; ovvero in atto. Ma ogni idea è principio con cui conosciamo le cose (524, 525). Dunque se le

idee sono innate in atto, esse sono principio in atto, mercè di cui conosciamo le cose. Ma il principio in atto, con cui conosciamo le cose, ripugna che non costituisca il nostro intelletto conoscente in atto le cose. Dunque se le idee sono innate in atto, sempre dobbiamo conoscere in atto le cose. Ma ciò è falso; poichè la natura dell'uomo è di passare dalla potenza all'atto, e non sempre pensa, nè ha sempre le stesse cognizioni. Dunque è falso che abbia idee innate in atto. Si conferma. Se avessimo le idee innate in atto, non potremmo non conoscere sempre le stesse cose, e ci sarebbe del tutto impossibile distornarne il pensiero, come chi avesse gli occhi sani sempre aperti sopra un oggetto visibile mai non potrebbe non vederlo. Ma ciò è falso. Dunque falso è il sistema delle idee innate in atto. Più. Se le idee fossero innate, noi dovremmo conoscere le cose indipendentemente dalla loro azione determinatrice; cosicchè quando le cose subissero un cambiamento, o venissero distrutte, noi non potremmo mai conoscere tutto ciò almeno con certezza. Ora ciò ripugna alla natura dell'idea, principio di conoscere l'essere con certezza qual è, ossia il vero; e inoltre noi conosciamo i cambiamenti delle cose sì nel soggetto, sì nell'oggetto in quanto almeno veniamo modificati. Dunque il sistema delle idee innate è falso. Si conferma. Da ciò pure risulta che, se poste le idee innate, le nostre conoscenze sono indipendenti dalle cose, esse sono soggettive e non oggettive, e perciò il sistema delle idee innate è idealistico, e per conseguente falso. Più. Se le idee sono innate in atto, l'anima può naturalmente giudicare, ragionare e volere, e però tendere al fine senza bisogno delle funzioni sensitive e del corpo, e l'unione allora riesce per lo meno innaturale. Ma ciò è falso (355, 363). Dunque è falso il sistema delle idee innate in

atto. Più. Noi avremmo nella detta ipotesi delle cognizioni anche senza l'ajuto della percezione sensibile, e quindi puramente spirituali, poichè le idee non sarebbero formate per astrazione dalla sensazione. Ora ciò non accade (317, 348). Dunque è falso il sistema delle idee innate. Più. Se le idee sono innate in atto, quelle degli oggetti spirituali dovrebbero farceli conoscere direttamente e non indirettamente, cioè per rimozione delle proprietà materiali. Ora ciò non si verifica. Dunque le idee non sono innate in atto. Più. Non si può assegnare una causa per ispiegare l'obblivione di tali idee; poichè se sono esse nate o meglio create da Dio con l'intelletto, come non si smarrisce l'intelletto, così neppur si dovrebbero smarrire o dimenticar le idee. Dunque non sono innate. Il dire che ciò avviene per l'unione dell'anima col corpo è assurdo per tre capi. Primo, perchè avere l'idee innate in atto è conoscere in atto, come ora si è detto; ma se la cognizione è impedita dall'unione dell'anima col corpo, bisogna ammettere che le idee non sono innate in atto; giacchè in atto non si conosce. Dunque dovrebbero essere e insieme non essere innate in atto. Secondo, se la unione impedisce la cognizione, o ciò avviene perchè l'unione le fa passare allo stato di potenza, o perchè le fa passare allo stato di abito. Ma è assurdo il primo perchè ciò che è determinato da natura non si cambia senza distrugger la natura, e perchè sarebbero state infuse inutilmente. È assurdo l'altro per la prima ragione or detta, e perchè le dovremmo poter richiamare come le altre senza l'uso de' sensi, e però i sordi e i ciechi nati dovrebbero poter richiamare le idee de' suoni e de' colori. Terzo, perchè se le idee delle cose sono innate in atto, è naturale all'anima il conoscerle per tal mezzo. Ora l'operazione naturale e specifica di un essere non può

venir totalmente impedita da ciò che è secondo la natura di quel medesimo essere, poichè sarebbe a lui naturale il non avere ciò che è naturale in lui. Dunque se l'anima ha le idee innate in atto e viene impedita di conoscere per esse dall'unione col corpo, segue che essa unione non è naturale, il che è assurdo (353, 363). Non si possono dunque ammettere idee innate. In fine si conviene all'uomo essere innato il sentimento confuso e indistinto di sè stesso, necessario a costituirlo vivente animal ragionevole: ma rispetto al conoscere non altro si esige di innato fuorchè le facoltà atte a conoscere, e presente il loro oggetto proporzionato: poichè gli elementi integrali di ogni cognizione sono il poter di conoscere e l'oggetto presente conoscibile: posti i quali ripugna che non sorga la cognizione. Ora per la sensibilità esterna ed interna e per la coscienza, si fanno presenti all'intelligenza e ragione dell'uomo tutti gli oggetti concreti, e per la facoltà di astrarre (detta dagli scolastici *intelletto agente*) si fanno presenti alle mentovate facoltà tutti gli oggetti comuni e universali, dai quali, come è stato dimostrato nella discussione VI precedente, ponno formarsi tutte le idee individuali e universali e tutti i giudizi immediati e mediati. Dunque a spiegare le umane conoscenze, inutile affatto e superflua torna l'ipotesi delle idee innate. Ma un mezzo naturale inutile affatto al fine e superfluo ripugna. L'ipotesi dunque delle idee innate è assurda.

Forse taluno dirà: non può concepirsi intelletto umano reale se non ha l'atto: ma l'atto di lui è il conoscere: dunque non può concepirsi intelletto umano reale senza un qualche atto di conoscere.

Rispondo, distinguendo la maggiore: non può concepirsi intelletto umano reale se non ha l'atto che lo costituisce facoltà o potere reale di cono-

scere, concedo; poichè un potere ch'è nulla, è un potere che nulla può, cioè un potere contraddittorio; non può concepirsi intelletto umano reale se non ha l'atto che lo costituisce operante, soddistinguo: se esso è il suo operare, concedo: se non è il suo operare, nego. Ora il primo è assurdo, come è assurdo che il potere creato di operare sia l'atto di operare. Dunque è assurdo il dire che l'intelletto umano reale non possa concepirsi senza un qualche atto di conoscere. Distinguo poi la minore: l'atto del suo essere è il conoscere, nego: l'atto del suo operare è il conoscere, concedo. Quindi nego conseguente e conseguenza. Si ripiglierà forse che se l'intelletto non ha per sua natura qualche cognizione, è per natura cieco. Ma si risponde che sarà cieco per natura se non è per natura poter di conoscere, si concede; se è per natura poter di conoscere, si nega. Gli uomini quando dormono o sono nella perfetta oscurità, veggono essi forse cogli occhi? eppure non sono ciechi, perchè non sono privi del potere di vedere, sebbene non abbiano una qualche visione perenne per natura.

Esposizione della parte II. Non essendo innate le idee, segue che sono tutte acquistate dietro i dati dell'esperienza esterna ed interna con l'attività dell'astrazione dell'intelligenza e della ragione.

Esposizione della parte III. L'intelletto angelico, dicono, intende per le idee innate: ma anche quello dell'uomo è intelletto: dunque può anch'esso intendere per le idee innate. Con S. Tommaso, che si propone e scioglie questa obbiezione (*Somm. Theol. primæ partis, quest. 84, art. III*). rispondo, distinguendo così la minore: anche quello dell'uomo è intelletto, concedo; è intelletto capace di conoscere per le idee innate, soddistinguo; nello stato presente d'unione col corpo, nego; nello stato futuro di separazione, soddistinguo ancora; è capace

di avere una cognizione completa, cioè propria, distinta e certa di quelle cose, a conoscere le quali è stato determinato nello stato d'unione, ovvero è determinato da tendenza ed abitudine naturale, come sarebbe il fine e simili, concedo; è capace di avere una cognizione completa, cioè propria, distinta e certa delle altre cose a conoscer le quali non sia determinato nella guisa or detta (ivi, quest. 89, art. IV), nego; e nell'articolo III, precedente aveva così conchiuso: « Unde et animæ » *separatæ de omnibus naturalibus cognitionem » habent non certam et propriam, sed communem » et confusam. »*

Vi ha dunque una gran differenza tra l'intelletto angelico e l'umano, secondo il dottore S. Tommaso. Il primo, rispetto agli oggetti a lui naturalmente conoscibili non passa dalla potenza all'atto completo di conoscere, ma sempre si trova in atto completo, e solo varia successivamente la sua considerazione e la sua attenzione da un oggetto all'altro, e si rassomiglia a chi già possiede la scienza o a chi già tiene gli occhi aperti e già vede gli oggetti, e concentra lo sguardo e l'attenzione ora più sopra di uno, ora più sopra di un altro. Laddove l'anima passa dalla potenza di conoscere e dallo stato d'ignoranza all'atto compiuto di cognizione e di scienza, ed è comparabile a chi impara di nuovo la scienza e va aprendo gli occhi ad oggetti non mai veduti (ivi, quest. 58, art. I). Ora un intelletto che di sua natura non passa dalla potenza all'atto, ma si trova naturalmente nello stato di atto completo di cognizione, forza è che abbia determinazione naturale, e però innata completa a conoscere, chiamata specie o idea innata: e perciò l'oggetto è qui bensì richiesto come termine conoscibile e specificativo sotto questo rispetto della cognizione, ma non già come causa

motrice e determinazione dell'intelletto all'atto compiuto di conoscere. Onde ciò che si è stabilito altrove (241) o nell'un modo o nell'altro si verifica sempre. Dunque l'intelletto angelico, abbisogna di idee innate per conoscere completamente: e queste bastano, avendo l'intelletto angelico e tante idee innate quante richieggonsi a conoscere tutte le specie delle cose mondiali completamente, cioè anche i loro individui (ivi, quest. 56, art. II) (non però tante idee innate quanti sono gli individui di ogni specie), e tanto acume e chiarezza di comprensiva da arrivare con esse sole ad afferrare con cognizione non già comune, confusa e incerta, ma propria, distinta e certa gli individui nella loro concretezza (ivi, quest. 89, art. I).

Un intelletto però che passa dalla potenza all'atto completo di conoscere, non ha la determinazione naturale e innata a conoscere completamente gli oggetti, detta idea innata; nè quindi ha specie o idee innate, ed è per conseguente di sua natura indeterminato all'atto compiuto del conoscere. Ora di tal tempera è appunto l'intelletto umano, come si è dimostrato nella prima parte ed insegna S. Tommaso. Esige dunque di essere determinato all'atto compiuto di conoscere gli esseri individui con cognizione non solo comune, confusa e incerta, ma propria, distinta e certa. Ma questa determinazione non può venire se non se dal soggetto o dall'oggetto, perchè nella cognizione non vi entra altro elemento (241). Dal soggetto no: perchè qui il soggetto è l'intelletto appunto indeterminato, il quale deve ricevere la determinazione: e poi l'indeterminato non determina. Dunque deve venire dall'oggetto. « Ex quo patet quod moveri » ab objecto non est de ratione cognoscentis, in » quantum est cognoscens; sed in quantum est in » potentia » (ivi, quest. 56, art. I). Ma gli oggetti

materiali, non potendo agire sul puro spirito, nè perciò sull'anima spoglia di corpo, non riescono a determinare l'intelletto alla cognizione loro propria distinta e certa. Dunque l'anima senza corpo non avrebbe potuto conoscere i corpi con cognizione propria, distinta e certa, ma solamente con cognizione comune, confusa e incerta. Ma posto che l'anima sia unita sostanzialmente al corpo, possono i corpi esteriori agire e fare impressione sugli organi, e determinare la sensibilità ad apprenderli concretamente e direttamente. Fatti così presenti i corpi all'intelletto, ne viene da lui appresa in prima la quiddità, e poscia, per una specie di riflessione sulla sensazione, vengono appresi i corpi nelle condizioni individuali (313, 525), cioè con cognizione propria, distinta e certa, ossia completa (ivi, quest. 84, art. VI).

Da questa maravigliosa dottrina incontestabile del dottore Angelico scaturisce che l'intelletto umano non conosce, per le idee innate, completamente, perchè passa dalla potenza all'atto, e molto meno nello stato d'unione, perchè l'oggetto proprio di esso, come l'esperienza il dimostra, è la quiddità materiale: che nello stato di separazione conoscerà con cognizione propria distinta e certa soltanto quelle cose, di cui ha avuto cognizione nello stato di unione, e quelle a cui è determinata da tendenza e abitudine naturale, quali sono il fine e simili, e non già le altre (ivi, quest. 89). Laonde in questo senso, distinguendo il conseguente, l'obiezione resta distrutta.

Da questa dottrina ancora si rileva benissimo che se l'anima non fosse stata unita al corpo, sarebbe stata creata in una specie di scetticismo per riguardo alla più gran parte delle cose, e con un operare imperfettissimo pel fine ultimo, il quale,

essendo perfetto, esige operazione proporzionata. Dovette dunque essere creata unita al corpo.

453. Intorno alle idee innate limiteremo il nostro discorso al sistema del Rosmini, dopo di aver esposto 1.^o il sistema di Platone: 2.^o la sua confutazione: 3.^o e qualche riflessione sopra Cartesio e Leibnizio.

Esposizione della parte I. Platone, ammettendo da una parte che il materiale non poteva mutare una facoltà spirituale, e dall'altra che l'intelletto era facoltà spirituale, ed anche il senso, benchè meno, stabili che l'intelletto è la facoltà di conoscere le forme spirituali, eterne, immutabili delle cose e separate dalla materia; che il senso è la facoltà di produrre in sè e da sè la specie degli oggetti sensibili e che gli oggetti materiali operano sugli organi soltanto, i quali eccitano il senso a produrre in sè le specie sensibili, e dietro l'attuazione del senso l'intelletto, quasi riscuotendosi dal sonno, rivolgesi alla considerazione delle forme separate dette da lui idee, cioè forme delle cose (vedi San Tommaso, vol. II della parte prima della *Somma Teolog.*, Quest. 84, art. VI). A queste forme spirituali separate partecipava la materia per essere, e l'intelletto per conoscere e intendere (ivi, art. IV). E come poneva Platone che le forme sensibili, esistenti nella materia, e danti origine ai diversi corpi particolari, venissero prodotte dalle forme o idee spirituali e separate, non altrimenti che come loro proprie similitudini; così anco poneva che le dette forme spirituali e separate producessero nell'intelletto delle specie intelligibili, come altrettante loro similitudini, mercè delle quali esso intelletto conosceva le dette forme separate (ivi, art. I e IV). Donde avveniva che come la materia partecipando alle forme separate, per esempio, di pietra, di ce-

dro, di cavallo diventava pietra, cedro, cavallo; così l'intelletto, partecipando alle ricordate forme separate, addivenivane conoscitore (ivi, art. I).

Esposizione della parte II. Le forme per sè sussistenti spirituali separate, eterne, immutabili e cagioni degli esseri particolari sono assurde, come è assurdo il porre più cagioni creatrici: dunque il sistema platonico è pure assurdo. Più. Simili forme o sono enti astratti e comuni o no; se esse sono enti astratti non esistono in sè stesse fuori dell'intelletto che le contempla: se sono enti concreti, non valgono a spiegare il fatto dei concetti universali, e per esse le cose esistenti non possono conoscersi. Più. Non si ponno in questo sistema conoscere per intelletto nè l'io co'suoi modi, nè gli oggetti esterni colle loro qualità e mutazioni, non il moto, non il tempo, in breve non si possono conoscere le verità contingenti, ma soltanto le necessarie. Ciò è falso. Dunque è pur falso questo sistema. Più. La sensazione in questo sistema è soggettiva a un di presso come nel sistema del Reid (383). Ciò è assurdo. Dunque pecca d'assurdità anche da questo lato. Più. La sensazione non serve nel presente sistema a formare le idee; anzi l'unione dell'anima col corpo le fa dimenticare. Ma ciò, come è detto di sopra, suppone l'unione dell'anima col corpo contro natura, il che è falso. Dunque il sistema platonico è falso. In fine si può dimostrar falso cogli argomenti generali esposti di sopra.

Esposizione della parte III. Nelle scritture di Cartesio s'incontrano luoghi, ove pare riconosca delle idee innate, e specialmente quella di Dio. Nella risposta al programma belgico dice di aver chiamate innate quelle idee o pensieri che non vengono dagli oggetti o dall'arbitrio, ma dalla sola facoltà di pensare. In somma Cartesio non si è espresso

con chiarezza e precisione intorno a ciò. Leibnizio pare che stimasse innata l'idea dell'universo. Ma nei nuovi saggi sull'intendimento dice « che » le idee e le verità sono innate in noi, siccome » inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità » naturali e non già siccome azioni; quantunque » queste virtualità sien pur sempre accompagnate » di qualche azione, sovente insensibile, che a quelle » risponde. » (Vedi Rosmini, *Nuovo Saggio*, sez. 4, cap. II. art. I). Dalle quali parole sembra che Leibnizio propendesse verso la sentenza, che pone un'interna attività di formar le idee, quale è stata da noi spiegata. Si può intorno a ciò consultare l'opera di Vincenzo De Grazia sulla Logica di Hegel e su la filosofia speculativa.

Del resto chi stimasse che questi due filosofi ammettessero idee innate e volesse confutarli, applichi le ragioni già arrecate (432, 433). Qui non aggiugniamo che un solo argomento. L'idee di cui l'uomo è capace o sono tutte innate in atto, ovvero tutte innate in potenza, o in fine in parte sono innate in atto, e in parte in potenza. Il primo membro è assurdo, perchè l'uomo è capace di un numero indefinito di idee e perchè poche forme o idee innate bastassero all'uomo, bisognerebbe supporlo fornito di un intelletto angelico (432), il che è pur falso, giacchè passa dalla potenza all'atto di conoscere. Il terzo non si potrebbe ammettere se non nel caso che qualche idea innata in atto fosse necessaria ad acquistar le altre, come vuole il Rosmini: ma ciò è stato già dimostrato falso (321, 432) e verrà ancora viemmaggiormente chiarito nella confutazione del sistema del dotto autore. Resta dunque vero solamente il secondo.

434. Per meglio riuscire a conseguire l'intelligenza della teoria Rosminiana, ed insieme tenerci entro i confini della brevità conveniente, procure-

remo di seguire il consiglio dell'autore, che è di distinguere primo la sensazione dalla percezione sensitiva: secondo l'idea dal giudizio sulla sussistenza della cosa: terzo la percezione sensitiva dalla intellettiva; in fine un atto dello spirito dall'avvertenza dell'atto (*Nuovo Sagg.*, sez. 6, parte sesta, cap. III). Ciò premesso cominceremo dall'esporre 1.^o i principii metodici da lui seguiti in tale ricerca: 2.^o che bisogna ammettere, a senno di lui, qualche idea innata: 3.^o la quale è l'idea di esistenza o di ente possibile o ideale (Sez. 5, parte prima, cap. III, art. I) semplice, uno, universale, necessario, immutabile, eterno (ivi).

Esposizione della parte I. Secondo l'autore prelodato nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si ha da assumere nè più nè meno di quanto è necessario a renderne piena ragione (Op. cit., Sez. 1. cap. I),

Esposizione della parte II. Non torna possibile fare un giudizio, dice l'autore, se non si ha già avanti l'idea generale del predicato che nel giudizio viene congiunto al soggetto: p. e., non si può affermare che questo foglio di carta è bianco, dove avanti non possedgasi l'idea di bianchezza. Ora non si può ammettere se non o che tale idea è acquistata per astrazione, o che è formata per il giudizio della mente, o in fine che preesiste a qualunque operazione della mente. Ma il Rosmini rigetta il primo supposto per la ragione già altrove da noi esposta e confutata (321): rigetta il secondo perchè siccome il giudizio è l'atto col quale la mente unisce al soggetto il predicato, idea generale, così sempre la suppone e non la forma. Resta dunque il terzo supposto, cioè che qualche idea preesista a qualunque operazione mentale, e sia innata.

Esposizione della parte III. L'uomo non può

pensare cosa alcuna senza l'idea dell'essere o esistenza comune: così, p. e., se da Maurizio levo coll'astrazione prima le qualità proprie che lo costituiscono individuo, e poi quelle che lo costituiscono successivamente uomo, animale vegetabile, corpo, arrivo finalmente all'essere o all'esistenza: se levo l'essere, il pensiero torna impossibile. Ora il non poter pensare senza l'idea dell'essere o esistenza comune è non aver la facoltà di pensare. L'idea dell'ente è dunque innata come la facoltà di pensare (Sez. 5, cap. II, art. V).

435. Si deve però avanti tutto notare la differenza 1.^o tra l'esistenza possibile e l'esistenza reale: 2.^o tra l'idea della cosa e il giudizio sulla esistenza della cosa: 3.^o conseguenza.

Esposizione della parte I. « Dicendo esistenza » (Sez. 5, parte seconda, cap. IV, art. IV) dico un'attualità.... Ma quest'atto di esistere ha due modi: » io lo posso pensare non applicandolo a nessun » ente reale, o applicandolo ad un ente reale. Se » penso l'attualità dell'esistenza senza che ella sia » applicata ad un ente reale, io penso la possibilità di enti, e nulla più: ed è questa l'idea innata. Se penso l'attualità dell'esistenza in un ente » reale, penso ciò che soglio chiamare sussistenza » dell'ente » ed è l'esistenza reale: in breve la prima è l'esistenza realizzabile, e l'altra è l'esistenza realizzata.

Esposizione della parte II. Noi possiamo concepire un essere fornito di tutte le qualità essenziali e accidentali necessarie ad esistere senza però affermare che esista, ed allora se ne ha l'idea; ovvero possiamo anco affermare che esiste, e così si ha il giudizio sulla sussistenza di esso. Indi nasce che l'idea di una cosa può esser perfetta innanzi all'esistenza reale di essa.

Esposizione della parte III. « Il giudizio adun-

» què sulla sussistenza di una cosa suppone bensì
» l'idea, ma non è l'idea della cosa, nè nulla ag-
» giugne alla medesima » (luogo cit.).

436. Secondo l'autore 1.^o l'idea di ente o di esistenza comune viene per natura unita alle sensazioni degli esseri reali: 2.^o si rende così possibile il giudizio primitivo: 3.^o e così resta sciolto il problema dell'origine delle idee.

Esposizione della parte I. Quando abbiamo il sentimento o la sensazione di qualche essere reale che agisce in noi e produce certe determinate modificazioni, allora è presente quel tal essere a noi in quanto sensitivi. Ora l'io che sente quel tal ente è pur quello che intuisce l'essere universale. Dunque l'idea dell'essere o esistenza universale viene unita alla sensazione dell'ente particolare per l'unità naturale del me intellettivo e insieme sensitivo. Così, quando il sole agisce su miei occhi, ho quella determinata sensazione che ognuno conosce, alla quale, per l'unità del mio soggetto intelligente e senziente, viene congiunta l'idea di esistenza comune.

Esposizione della parte II. In forza dell'unità del me intelligente e senziente, l'uomo ha la sensazione di un oggetto particolare unita all'idea di esistenza. Ora essendo la sensazione particolare unita così all'idea di esistenza universale, è atta ad essere soggetto del giudizio; mentre l'altra è atta ad averne il predicato. Dunque se è possibile tale unione, è possibile il giudizio primitivo. Ma tale unione è resa possibile dall'identità del me intelligente e senziente. Dunque è possibile il giudizio primitivo.

Esposizione della parte III. La questione proposta era di spiegare la possibilità del giudizio col supporre il minimo di innato, ma insieme bastevole all'uopo. Ora il minimo di innato e bastevole all'uopo è idea innata di esistenza comune unita

alla sensazione. Dunque con l'idea innata di esistenza comune unita alla sensazione si è con esattezza risolta la questione.

437. In questo sistema 1.^o per la idea dell'ente comune conosciamo tutti gli enti reali: 2.^o l'identità che è tra il soggetto e il predicato, per cui gli enti reali vengono conosciuti, è formata dalla mente: 3.^o soluzione di una difficoltà.

Esposizione della parte I. Per conoscere una cosa fa mestieri sapere che è, ossia affermarne l'essere o l'esistenza comune. Ma tale affermazione o giudizio torna possibile solo per l'idea dell'ente comune. Dunque l'idea di esso è il mezzo di conoscere tutti gli enti reali.

Esposizione della parte II. Nel giudizio: ciò che io sento è un ente, o esiste: si afferma l'identità almeno imperfetta del soggetto e del predicato senza della quale è impossibile il giudizio. Ora tale identità non è nei detti due termini, *ma viene formata dalla mente con aggiugnere l'essenza dell'ente all'attività sentita, e così la mente concorre a costituire questa attività ente percettibile* senza però ingannarsi « perchè la mente stessa sa ciò che vi ag- » giunge e ciò che le è dato, onde sa la cosa come » è » (vedi Cantù *Documenti per la storia universale*, Sistema del Rosmini, 51).

Esposizione della parte III. A concepir l'ente ci vogliono i due termini del seguente giudizio: io percepisco l'ente: ma senza questo giudizio non è possibile percepir l'ente: dunque l'ente si concepisce mediante un giudizio.

Risponde l'autore: ci vogliono i due predetti termini, concedo; ci vuole la cognizione di amendue i termini, suddistinguo: se la cognizione è riflessa, concedo; se è diretta, nego. Ora il concepire l'ente oggettivo è cognizione diretta; laddove il pronunciare: io percepisco l'ente, è cognizione riflessa e

presuppone la concezione diretta dell'ente. Dunque per concepir l'ente non occorre un giudizio (sez. V, parte seconda, cap. V, art. II). Può dunque lo spirito avere un atto senza avvertirlo.

438. Secondo l'autore non bisogna confondere 1.^o la materia della cognizione colla forma: 2.^o nè l'intelletto colla ragione: 3.^o nè il sistema dell'ente possibile col Kantismo.

Esposizione della parte I. Ei chiama forma della cognizione ciò che è necessario e comune ad ogni cognizione o giudizio, e però universale. Ora l'idea innata dell'ente comune è necessaria e universale, poichè l'idea dell'ente è richiesta in ogni giudizio. Dunque l'idea innata dell'ente è forma della cognizione, ed è a priori. Le sensazioni essendo contingenti e particolari esibiscono la materia della cognizione, la quale è a posteriori (sez. V, parte seconda, cap. I, art. II).

Esposizione della parte II. L'intelletto è la facoltà di vedere l'ente possibile e nulla più. La ragione è « la facoltà di ragionare e però primieramente di applicare l'ente alle sensazioni, di veder l'ente determinato ad un modo dalla sensazione offerto, quindi di cangiare le sensazioni in cognizioni intellettive, in una parola di formare le idee, aggiungendo la forma alla materia della medesima » (ivi, cap. II, art. I).

Esposizione della parte III. Il Tommaseo nell'esposizione del sistema filosofico del Rosmini uscita a Torino dalla tipografia Ghiringhello e compagni, dopo aver detto che l'idea dell'ente comune è oggettiva, scrive nei seguenti termini a cart. 108: « Così l'autore si salva dai pericoli del Kantismo. E un po' di Kantismo io glielo avevo appunto rimproverato in quelle parole: la radice delle cose è nelle idee. Ma egli le commenta così. Primo. Kant confonde le cose con le idee: io le distinguo. Se-

» condo. Kant fa le idee soggettive, cioè dipendenti
 » dal soggetto; io le fo oggettive, superiori al sog-
 » getto, e che a questo impongono leggi » (Vedi an-
 che il *Nuovo Sagg.*, sez. 4.^a, cap. III, art. XV e XVI).

439. Nel sistema che stiamo esponendo, noi ab-
 biamo 1.^o un sentimento innato di noi stessi, e
 sentimenti o meglio sensazioni de' corpi esterni:
 2.^o una percezione sensitiva, corporea e una per-
 cezione intellettiva: 3.^o e la percezione intellettiva
 che abbiamo è soltanto di noi e de' corpi esterni.

Esposizione della parte I. Rispetto al primo,
 così scrive l'autore (sez. 5, parte 2.^a, cap. V, art. II,
 § 3.^o) « Nell'atto adunque della percezione di una
 » cosa, per esempio, nella percezione dell'ente, si
 » trovano in noi innante queste due cose: 1.^o il sen-
 » timento dell'io percipiente; 2.^o l'idea dell'ente ».
 Che ammettansi anche le sensazioni de' corpi esterni,
 si fa chiaro dal fin qui detto.

Esposizione della parte II. Il giudizio primitivo
 da noi pronunciato è: ciò che sento, ovvero mi
 modifica è esistente (436). Ora a formare questo
 giudizio concorrono quattro cose, « cioè, 1.^o impres-
 » sione meccanica sugli organi: 2.^o sensazione (presa
 » nella sua unica relazione col soggetto): 3.^o per-
 » cezione sensitiva de' corpi (cioè ricevimento in
 » noi della passione cagionata da qualche cosa fuori
 » di noi): 4.^o percezione intellettiva de' corpi (cioè
 » conoscenza di agenti in un dato modo sopra
 » di noi) ». Onde si appalesa che colla percezione
 sensitiva corporea « non si percepisce il corpo pro-
 » priamente, ma una passione che nel corpo si ri-
 » ferisce e termina, come in causa; nella percezione
 » intellettiva de' corpi all'opposto si percepisce il
 » corpo stesso come un agente in noi » e però
 esistente (sez. 5.^a, parte 1.^a, cap. III, art. IV,
 nota 4.^a e seg.). Vi ha dunque, secondo il Rosmini,
 una percezione sensitiva corporea ed è « il rice-

« vimento in noi della passione cagionata da qual-
« che cosa fuori di noi, » ed una percezione intel-
lettiva, ed è, « il riconoscimento di agenti in un
« dato modo sopra di noi » e però esistenti real-
mente o sussistenti.

Esposizione della parte III. Solamente possia-
mo percepire la sussistenza degli esseri che sen-
tiamo. « Ora noi non abbiamo che 1.^o il sentimento
« di noi stessi: 2.^o e il sentimento o le sensazioni
« esterne de' corpi. Dunque solo di noi e de' corpi
« possiamo avere percezione intellettuale » (sez. 5.^a,
parte 2.^a, cap. IV, art. IV).

440. Nel sistema che esponiamo 1.^o il senso o la
percezione sensitiva corporea apprende soltanto
una passione, e quindi non è propriamente ogget-
tiva, ma oggettiva è soltanto la percezione dell'in-
telletto; 2.^o e per conseguente per la prima non
percepiamo i corpi o le loro qualità reali ogget-
tive: 3.^o ma li percepiamo in grazia dei principii
di sostanza e di causa.

Esposizione della parte I. Nella sez. 5.^a, parte 5.^a,
cap. XV, art. I, l'autore scrive: « la passione, che
« noi soffriamo nella sensazione ha due rispetti:
« dalla parte del suo termine che siamo noi, ed è
« *passione*, e dalla parte del suo principio, ed è
« *azione*. Azione e passione sono due parole che
« indicano la stessa cosa sotto due rispetti diversi
« contrarii. Ora il senso non percepisce la cosa
« di che parliamo, che come *passione* e aspetta-
« zione di nuove passioni; l'intelletto solo è quello
« che vale a percepirla come azione ». Nella sez. 6.^a,
parte 3.^a, cap. III, art. III, insegna quanto segue:
« Il senso non potea percepire l'avvenimento che
« nel suo essere di passione, non essendo egli una
« *potenza oggettiva*: non potea percepire un agente,
« che nel proprio patire, e quindi nè manco po-
« tea percepirlo colla relazione di azione. Ma l'in-

» telletto, facoltà di veder le cose in sè necessa-
 » ramente, vede l'essere agente: perciocchè è in
 » quanto una cosa è in sè che fa le sue operazioni,
 » essendo l'operare una conseguenza dell'essere.
 » L'essere è attività essenziale, è la prima attività
 » da cui tutte le altre dipendono: dunque è pro-
 » prio dell'intelletto il veder sempre nella *passione*
 » *l'azione e nell'azione l'agente, e nell'agente l'es-*
 » *sere in sè*, la sostanza. » Dunque il senso o la
 percezione sensitiva corporea non è, a vero dire,
 oggettiva, ma soltanto l'intelletto.

Esposizione della parte II. Nella sez. V, parte 5.^a,
 cap. XV, art. I, l'autore scrive: « La percezione
 » intellettiva del corpo è dunque l'unione dell'in-
 » tuizione di un ente (causa, agente) colla perce-
 » zione sensitiva (effetto, passione) ossia un giu-
 » dizio, una sintesi primitiva ». Ora se ciò che è
 nella percezione sensitiva è solo passione, effetto
 del corpo agente, e se l'effetto è tutt'altro che la
 sua causa, si fa evidente che per la percezione sen-
 sitiva si percepisce tutt'altro che il corpo esterno
 e le sue qualità oggettive. Anzi al senso riesce im-
 possibile percepire un'azione, perchè « il concepire
 » un'azione racchiude il concepire un *principio in*
 » *atto*: quindi l'intelletto, percependo un'azione, per-
 » cepisce sempre un *agente in quanto esiste in sè*,
 » cioè un essere in atto pel principio di sostanza e
 » di causa. L'intelletto fa tutto ciò mediante l'i-
 » dea dell'ente che egli ha in sè medesimo » (luo-
 go cit.). Ora tutti i corpi e le loro qualità og-
 gettive essendo enti reali, poichè delle qualità o
 differenze insegna l'autore che « se non fossero
 » entità, non sarebbero al tutto » (opera del Cantù
 sopracitata) (437), e non potendosi gli enti reali
 percepire senza l'idea innata dell'ente posseduta
 dal solo intelletto, non sono percettibili al senso.
 Dunque per la percezione sensitiva corporea è im-

possibile che percepiamo i corpi e le loro oggettive qualità.

Esposizione della parte III. Nella percezione sensitiva corporea « il senso non percepisce la cosa » di che parliamo, che come *passione* e aspettazione di nuove passioni; l'intelletto solo è quello « che vale a percepirla come azione. » Ma il concepire un'azione racchiude il concepire un *principio in atto*: quindi l'intelletto, percependo un'azione, percepisce sempre un agente in quanto esiste in sè, cioè *un essere in atto*, pel principio di sostanza e di causa. Conchiude poscia « Quando » adunque l'intelletto percepisce l'agente di cui « parliamo come un ente diverso da noi fornito » di estensione, egli ha la percezione del corpo » (sez. V, parte prima, cap. XV, art. I).

441. Si espone 1.^o la derivazione dell'idea di sostanza e di causa dall'ente astratto: 2.^o la base del ragionamento: 3.^o la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Esposizione della parte I. Noi percepiamo col sentimento delle sensazioni o delle modificazioni, come pure delle passioni passive. Ma esse sono appartenenze di un ente, poichè sono esistenti. Dunque solamente mediante l'idea di ente o di esistenza ci formiamo il concetto di un ente a cui appartengono le modificazioni o le qualità sensibili o gli accidenti e quello di un ente, a cui appartiene l'azione passiva da noi sofferta: il primo è quello di sostanza, l'altro quello di causa. Si può anco dire che « la sostanza è un ente che produce un'azione che noi consideriamo come immanente nella sostanza medesima (accidenti): » la causa è un ente che produce un'azione fuori di sè (l'effetto) » (sez. 5, parte quarta, cap. IV, art. V e VI).

Esposizione della parte II. La base fondamentale

del ragionamento dimora nei seguenti quattro principii di cognizione, di contraddizione, di sostanza e di causa così espressi: *l'oggetto del pensiero è l'essere: non si può pensar l'essere ad un tempo col non essere*: scende immediatamente dal primo: *non si può pensare l'accidente o l'avvenimento senza la sostanza: non si può pensare un nuovo essere un avvenimento senza causa*. Quest'ultimo è così dimostrato: un'operazione, cioè mutazione senza un ente non si può concepire: ora un avvenimento è operazione, cioè mutazione. Dunque un avvenimento senza un ente non si può concepire, vale a dire, senza causa. « Quindi il principio » di causa discende dal principio di contraddizione, » come tutti e due questi principii discendono dal » principio di cognizione: e questo non è che l'*i-* » *dea dell'ente applicata*, la quale prende forma » di principio e si esprime in una proposizione, » quando ella si considera in relazione col ragio- » namento dell'uomo, del quale essa è la causa » (sez. 5, parte terza, cap. III): e nel capo IV seguente così si esprime l'autore: « generalmente, » l'essenza delle cose è il principio de' ragiona- » menti che si fanno intorno le cose. Di che il » principio di ciascuna scienza è la definizione, che » esprime l'idea essenziale delle cose intorno a » cui la scienza si aggira ».

Esposizione della parte III. Ecco la dimostrazione che offre l'autore (sez. 6, parte terza, cap. IV, art. IV). Le nature esistendo hanno l'essere: ma esse non sono l'essere: dunque l'essere è loro aggiunto: ma « l'essere aggiunto è una operazione » (mutazione). E una prima operazione (mutazione) » domanda un ente immobile che l'abbia prodotta, » pel principio di causa. Dunque il principio di » causa è bene applicato a dedurre l'esistenza di » Dio ».

DISCUSSIONE XVIII.

CRITICA DEL SISTEMA DEL ROSMINI.

442. Contro questo sistema hanno scritto Vincenzo Gioberti, Mamiani, De Grazia, Testa, Galluppi, Liberatore, Mancino ed altri; perciò saremo brevi nel farne la censura e torremo le mosse dal mostrare 1.^o che non v'ha bisogno di alcuna idea innata per ispiegare l'origine delle idee: 2.^o e che l'idea di esistenza non può provarsi innata.

Prova della parte I. Ecco l'argomento dell'autore assunto a mantenere l'asserzione: non si può fare un giudizio senza aver prima l'idea generale del predicato; ora l'idea generale non si acquista nè per l'astrazione (321), nè per il giudizio, perchè questo la suppone e però non la forma: dunque essa è innata (434, 435).

Rispondo negando la maggiore. L'idea generale è la percezione del comune a tutte le specie di un genere, o a tutti gli individui di una specie (sebbene quest'ultima venga con più proprietà chiamata idea specifica). Ora a poter fare un giudizio basta percepire l'essere comune del soggetto e del predicato (35, 36), e non è punto necessario apprendere il comune a tutto il resto degli inferiori. In fatti nel giudizio: il sole è il sole, e in altri giudizi perfettamente identici dov'è il predicato generale? Dunque non può farsi un giudizio senza l'idea comune o universale, ma può farsi senza l'idea generale del predicato.

Rispondo inoltre negando la minore, cioè: che l'idea generale non si possa acquistare per astrazione, come si è dimostrato altrove (321). Per aver l'idea del comune basta abbandonare o trascurare

le forme individuanti, e allora si ottiene senza bisogno di alcun giudizio l'idea specifica: se poi si trascurino le forme specifiche, s'acquista l'idea generica. Così se di un uomo determinato trascuro di considerare la peculiare statura, colore, abilità, situazione, condizione e simile altre forme individuanti, mi rimane la sola considerazione di *animale ragionevole*, la quale mi presenta un'idea specifica: se poscia prescindo dalla differenza *ragionevole*, mi resta l'idea di animale, che è generica. Ora trascurare tali forme non è giudicare, ma soltanto è dare l'attenzione ad una forma e non alle altre. Dunque a formare le idee comuni, universali, ed anche non poche generali, non si richiede il giudizio. Ma siccome di questo tema si è trattato distesamente nella VI Discussione di Antropologia, così qui ci crediamo dispensati dal ragionarne di più.

Dopo di che discorriamo così: non vi ha bisogno di alcuna idea innata se possiamo formare per astrazione anche alcune idee universali e generali senza l'ajuto del giudizio, poichè sarebbe cosa inutile, come l'autore ne conviene, essendo ciò contro i principii del metodo di lui (454). Ma abbiamo ora dimostrato che possiamo formare per astrazione senza l'ajuto di alcun giudizio idee comuni, universali ed anche generali e che mediante questa anche tutte quante le altre si ponno acquistare (522). Dunque a spiegare l'origine delle idee, anche conforme i principii metodici dell'autore, non torna necessario supporre innata alcuna.

Prova della parte II. La idea dell'ente è innata se l'uomo non può acquistarsela o formarsela per astrazione; altrimenti supporrebbe più del bisognevole (454). Ora si è da noi dimostrato (522) che l'idea dell'ente comune non solo si può formare per astrazione, ma che è altresì la più agevole di tutte a formarsi per simil via. Dunque l'i-

dea dell'ente non può nè essere nè dimostrarsi innata. Inoltre il Rosmini dovea provare fino all'evidenza che non si può formare per astrazione quella idea. Ora la dimostrazione per esclusione che ne offre (Sez. 5, parte prima, cap. III, art. V), non arriva ad escludere che essa idea si possa ottenere per astrazione; anzi non poteva darne alcuna neppure apparente se non appoggiandosi al falso supposto che l'astrarre sia un abbandonare il proprio con l'intelletto e fissarlo nel comune preesistente ad essa astrazione (521). Dunque non l'ha provata innata nè poteva. Più. L'autore afferma innata l'idea dell'ente perchè senza di essa non si può pensare cosa alcuna: ma rispondo: senza l'idea implicita o esplicita dell'ente comune non si può pensare cosa alcuna, concedo: senza l'idea esplicita di lui, nego. Certo che non si può pensare l'essere senza averne l'idea, colla quale viene pensato. Ma l'essere o è particolare e concreto, ovvero universale e astratto. Dunque a pensare il primo si richiede bensì l'idea di esso ente particolare, perchè il nulla non può essere termine dell'intelletto, ma non già l'idea universale: giacchè le cose si conoscono quali sono e con idee proporzionate, cioè con idee particolari, se esse sono particolari, e con idee universali, se sono universali; altrimenti sarebbon falsamente conosciute. Nell'idea poi particolare dimora implicitamente quella dell'ente comune, la quale si rende quindi esplicita per analisi ed astrazione. Più. L'idea dell'ente è astratta, anzi l'ultima delle astrazioni, poichè (sez. 5, parte prima, cap. II, art. III) « L'idea..... *generalissima di tutte è l'ultima delle astrazioni, è l'essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo idea dell'ente o dell'essere ». E alcune righe avanti, dopo aver detto che l'idea dell'essere è una mera possibilità, tosto

soggiugne che « la *possibilità è l'astrazione ultima* » che possiamo fare in qualunque nostro pensiero. » Nell'art. V poi dimostra l'autore che « l'idea dunque dell'essere è l'idea *generalissima*, » è *l'ultima astrazione possibile*, ecc. ». Così ripete in moltissimi luoghi, come fa vedere nel vol. II dell' *Introduzione alla filosofia* Vincenzo Gioberti. Ora l'idea astratta non formata dalle cose concrete è in prima un astratto non astratto da nulla, è un astratto non astratto; è ancora un'idea indipendente dalle cose, e però soggettiva affatto, e quindi idea di nessun oggetto reale e incapace di divenir tale, perchè soggettiva di natura sua: ed essendo indipendente dalle cose reali, non può avere alcun fondamento in esse, come si ha nella sentenza da noi sostenuta (520, 521 e seguenti). Dunque la idea astratta non formata dalle cose è assurda per molti capi. Ma se l'idea dell'ente è innata, è un'idea astratta non formata dalle cose. Dunque è assurda per molti capi. Ma qui dirassi: l'autore pone l'idea dell'ente comune oggettiva (cap. III, art. I del luogo citato): pone che « l'essere ideale è una cotale entità di una natura tutta particolare, che non si può confondere nè collo spirito nostro, nè coi corpi, nè con alcun'altra cosa che appartenga all'essere reale ». E qualche linea più sotto dice che « l'essere ideale, » l'idea, è un'entità verissima e nobilissima (sez. 5, parte seconda, cap. V, art. II, osservazione IV) ». Da ciò, che si conchiuderà? che è un ente concreto? Ma l'autore afferma che è astratto astratissimo, anzi l'ultima astrazione possibile: si può parlare più chiaro? e non può non essere tale, se è comune, come esige il sistema. Dunque l'idea innata dell'ente sarà concreta e astratta insieme, cioè contraddittoria.

445. Ma ciò risulterà ancor più evidente dalla

proposizione seguente, ove si mostrerà 1.º che l'idea innata dell'ente è soggettiva: 2.º che è contraddittoria.

Prova della parte I. In confermazione della prima parte oltre al dettore ora aggiugniamo in primo luogo che, secondo l'autore, noi abbiamo innata l'idea dell'ente, la quale è « l'intuizione dell'ente » (Vedi Cantù luogo cit. di sopra) (457): perciò l'intuizione è l'atto e il modo del soggetto intuente, e l'ente è l'oggetto intuito. Ora il primo è soggettivo, perchè è un modo del soggetto. Il secondo parimenti: poichè *l'essere ideale è l'idea* e quindi una cognizione, la quale è pure soggettiva. Dunque l'idea innata è soggettiva in amendue i suoi elementi, cioè totalmente, e la intuizione innata dell'ente vale: l'intuizione innata di una cognizione del soggetto intuente. Anzi la cognizione che serve di oggetto alla prima, cioè quella che l'autore chiama, *ente, esistenza, ente ideale, ente possibile*, e simili, non ha oggetto o fondamento assegnabile nelle cose reali: perchè essendo innata, ne è al tutto indipendente, ed è una cognizione senza oggetto, ovvero con un oggetto fittizio, simulato, e perciò opera pura di una astrazione tutta mentale, a cui non concorre oggetto reale di sorta, e per conseguente soggettiva affatto. Dunque l'idea innata dell'ente, essendo soggettiva in amendue i suoi elementi, è totalmente soggettiva. Più. L'autore stesso insegna che « pensare una cosa in universale (l'essere) non è pensare che un qualche cosa sussista; » ma « è pensare alla possibilità di una cosa qualunque. E che è la possibilità? non è che la pensabilità. Cioè non è che un'entità sui generis, che serve di lume alla mente, entità nella quale non è contraddizione o pugna interna » (sez. VI, parte seconda, cap. I, art. III). Qui l'autore come in cento altri luoghi,

insegna che la cosa pensata, ossia l'oggetto dell'idea innata è la possibilità o la pensabilità di una cosa qualunque. Ma insegna ancora l'autore stesso « ch'egli è 1.^o un essere mentale (oggettivo) e non »
 « un essere sussistente in sè, e ch'egli 2.^o non è »
 « tuttavia una semplice modificazione della mente. »
 « Che vuol dire un'essere mentale? S'intende bene: »
 « vuol dire un essere che ha la sua esistenza nella »
 « mente per modo, che ove noi supponessimo non »
 « esistere qualche mente ov'egli fosse, la sua esistenza ci sarebbe inconcepibile, ecc. Ora bene »
 « intesa questa definizione, egli è per sè manifesto, che l'essere iniziale, l'essere comunissimo, »
 « presenta al nostro spirito una semplice possibilità, non alcuna sussistenza; quasi direi, *un progetto di essere, ma nessun essere veramente completo e in sè attuato* ». Aggiunge poscia « che »
 « l'essere innato è un semplice principio logico, »
 « una regola direttrice del nostro spirito, un'idea, »
 « un'essenza mentale e non ancora un essere sussistente » (sez. 7, cap. IV). Qui l'autore insegna, che l'essere oggetto dell'idea, è un essere *tutto mentale, un progetto di essere, un semplice principio logico, un'idea*. Dunque l'intuizione dell'ente è l'intuizione dell'idea, l'idea dell'idea, l'idea che completa la stessa. Ma l'idea, oggetto, è anch'essa una cognizione del soggetto conoscente, e quindi un atto di lui, e però soggettiva, essendo un modo, come ne è atto. Dunque l'ente Rosminiano è soggettivo ed un modo del soggetto pensante. Si confronti ciò con l'idea dell'Hegel (266), e vi si scoprirà forse una parentela in gradi assai prossimi. Vero è che il Rosmini dice che l'essere mentale è oggettivo, e non è una semplice modificazione della mente. Se ciò possa stare lo vedremo nella seconda parte che tosto soggiungiamo.

Prova della parte II. Nella intuizione dell'ente,

c secondo il Rosmini e secondo tutti coloro che ben considerino la medesima, non vi si può rinvenire se non l'atto dell'intuizione, e il termine od oggetto intuito. Ora questo termine od oggetto intuito o è un'idea, una cognizione; ovvero non è un'idea, una cognizione. Qui non si dà mezzo. Vediamo se può riuscire il primo membro. Una cognizione senza soggetto conoscente è una ripugnanza, ed il Rosmini ne conviene. Ora questa cognizione o è identica col soggetto conoscente, o no. Se non è identica, resta che sia un modo del soggetto, perchè è un atto di lui; se poi è identica col soggetto, ne segue che tal soggetto è il suo operare, e che quindi è l'essere per essenza, ossia Dio. L'autore rigetta espressamente il primo come abbiamo veduto, ed il secondo ancora, perchè il secondo è l'ente assoluto, reale sussistente, Dio; mentre l'ente da lui riconosciuto qual base fondamentale del sistema è il possibile, ideale e non sussistente. Ripugna dunque che l'ente del sistema Rosminiano sia un'idea, una cognizione.

Esaminiamo ora l'altro membro. Secondo l'autore l'ente come oggetto intuito è *ideale, mentale, un principio logico, un progetto di essere, un'idea*. Ora ciò che va fornito di caratteri simiglianti ripugna che non sia cognizione. Dunque se il Rosmini pone che l'ente come oggetto intuito non è cognizione, pone una ripugnanza o una contraddizione, e per conseguente torna pure contraddittorio anche il secondo membro.

Da ciò risulta che l'intuizione dell'ente come l'intende il Rosmini, è l'intuizione di un oggetto contraddittorio ed è perciò essa stessa contraddittoria.

444. Torniamo ancora per alcuni istanti sullo stesso punto, e dimostriamo 1.^o che il mentovato oggetto *non cognizione* è assurdo: 2.^o che non può

servire neppur come ipotesi a spiegar l'origine delle idee: 3.^o soluzione delle difficoltà opposte dal Rosmini in difesa del suo ente.

Prova della parte I. Per ente comune l'autore intende ora l'ente possibile, ora l'esistenza, cioè un'attualità (435), ora l'essere ideale, cioè quella proprietà dell'ente, per cui si conosce ogni cosa, ora una realtà assoluta, ora un'azione identica con l'ente e simili. Ma tutte queste asserzioni sono false ed assurde: poichè l'ente comune non è il possibile, nè l'esistenza o l'esistente; ma è solo il comune ad amendue, quasi genere alle sue specie: il possibile poi non è l'esistenza o l'esistente, come una specie non è l'altra, benchè aventi lo stesso genere. Inoltre se è un mezzo ideale di conoscere ogni cosa, ossia un'idea, è un atto del soggetto, e però relativo e non assoluto: in fine se è un'azione, esige di essere un soggetto agente, cioè un ente che è il suo operare, vale a dire Dio. Dunque l'idea del Rosmini ha un oggetto falso ed assurdo. Da ciò si rileverà che uno dei vizii principali dell'idea innata rosminiana, e conseguentemente di tutto il sistema è e debb'essere l'equivocazione. Più. L'ente, onde parliamo, è necessario, immutabile, eterno ed in conseguenza anche assoluto affatto. Ma esso « è » atto a terminarsi e compiersi in infinite maniere » (sez. 7, cap. V), e perciò necessariamente potenziale e difettivo alla guisa di tutti gli universali. Dunque è insieme necessario e contingente, mutabile e immutabile, eterno e temporaneo, assoluto e condizionale. Più. L'autore mantiene che « *l'essere* » ideale è una totale entità di una natura tutto » particolare che non si può confondere nè collo » spirito nostro, nè coi corpi, nè con alcun'altra » cosa che appartenga *all'essere reale*; » (sez. 5, parte seconda, cap. V, art. II). Aggiunge poi che è « un'entità verissima e nobilissima ». Quindi l'es-

sere ideale non è nè può essere Dio, nè creatura, od alcuna loro appartenenza qualunque, nè perciò da loro minimamente dipendente. Dunque l'ente ideale è un'entità verissima e nobilissima indipendente affatto da Dio, a Dio affatto ignota, giacchè è indipendente dall'essenza e potenza divina. Ora ciò è contraddittorio. Dunque l'idea del Rosmini ha un oggetto assurdo. Più. Nella sez. 6, parte terza, cap. V, art. V, l'autore scrive: « quelli che » non videro, che *l'essere* da noi percepito è un'« senza affatto diversa della nostra, *è cosa in sè* » *assoluta* e che noi come tale la concepiamo, con- » fusero l'oggetto col soggetto e dichiararono tutta » la cognizione umana soggettiva. » Ma se è cosa in sè e assoluta, anzi necessaria, immutabile, eterna, è dunque Dio o qualcosa indipendente da lui. Il primo è positivamente escluso dall'autore. Resta dunque il secondo, il quale è assurdo. Dunque è assurdo l'oggetto dell'idea innata del Rosmini. In fine nella sez. 7, cap. IV ed in altri luoghi l'autore insegna che l'ente « è essenzialmente attivo » in un modo suo proprio » mentre « il soggetto » è rispetto a lui passivo » che « l'essere impone » legge e modifica il soggetto intuente » : che « in » quest'azione dell'essere dal soggetto sofferta, l'a- » gente e il paziente sono distinti sempre, perchè » in opposizione fra loro, e la passione del soggetto è infinitamente diversa dall'essere nel quale » termina e col quale si unisce patendo ». Anzi tanto l'ente agisce, che l'autore ammette persino un senso intellettuale e intellettuali sensazioni (sez. 5, parte seconda, cap. V, art. II). Ora un essere che agisce da sè in così fatta guisa è causa non solo, ma soggetto ancora di operazione e di accidenti, quando non voglia dirsi che è la sua stessa operazione, come abbiamo accennato di sopra; e perciò è sostanza reale ed esistente, e non

può essere un ente comune. Dunque l'oggetto dell'idea innata del Rosmini è una sostanza comune non comune, cioè una contraddizione.

Prova della parte II. Se l'idea innata dell'ente è soggettiva, si fa chiaro che non può servire neppure come ipotesi a spiegar l'origine delle idee. Inoltre abbiamo veduto che non è punto richiesta a formare il primo giudizio (442): di poi non può spiegare l'origine di tutte le idee universali, perchè in primo luogo se ha un oggetto che è qualche cosa in sè di proprio, l'idea non può essere comune; se l'oggetto è qualche cosa di comune, non è più qualche cosa di proprio in sè. In secondo luogo l'autore divide l'ente in ideale e reale (435). Dunque l'ente ideale non può essere l'oggetto dell'idea la più universale. Parimente toglie l'esistenza ed il possibile nel senso di ente comunissimo. Ma l'ente si divide in possibile ed esistente. Dunque moltissime volte l'idea di ente ha un oggetto che non è nè può essere il più universale. Da ultimo non serve a spiegare la real conoscenza dei corpi, come vedremo più avanti. Dunque l'idea innata dell'ente non può adottarsi neppure come ipotesi.

Esposizione della parte III. Il Rosmini prevede le assurdità toccate innanzi, e però così ragiona (sez. 7, cap. IV): « Il fatto mi dice che l'ente non » è nè reale e sussistente (in quanto è veduto da » noi), nè una modificazione della mente ». Dunque « io di ciò concludo senza più, che un ter- » mine medio vi sarà. E al fatto deve star contenta » ogni savia e intelligente persona: *ab esse ad » posse datur consecutio.* »

Prima di rispondere domando all'autore: che intendete quando dite che l'ente non è nè reale, nè sussistente in quanto è veduto da noi? forse che sia reale e sussistente in quanto non è veduto da noi? Questo è ciò che sembra volere l'autore

insinuare nel luogo citato e in molti altri, ma non si dichiara apertamente per gli assurdi che s'incontrano nell'ammettere forme sussistenti alla platonica (453), e per gli altri non pochi toccati anche in questo paragrafo. Perciò ci lascia nel dubbio intorno la natura di questo ente. Nel dubbio *no*, ripiglierà l'autore; il fatto parla chiaro.

Rispondo, il fatto parla chiaro, che noi abbiamo l'idea non innata dell'ente comune, concedo: che abbiamo tale idea innata avente per oggetto l'ente comune ottenuto per astrazione e fondato nelle cose reali, come si è mostrato innanzi (320, 321, 322), concedo ancora; che abbiamo tale idea avente per oggetto un'entità verissima e nobilissima, la quale non è un essere reale, nè una modificazione, ma un essere sui generis nel modo, che insegna il Rosmini, nego.

Egli è un fatto indubitato che noi abbiamo l'idea dell'ente comune, che con questa pensiamo il comune di tutte le cose, e che il comune di tutte le cose ne è l'oggetto. Fin qui tra noi ed il Rosmini non vi ha disparere. Ma il comune di tutte le cose, l'ente comunissimo oggetto dell'idea è una realtà sui generis come vuole il Rosmini, ovvero è l'essere delle cose spogliato per astrazione di tutte le forme e differenze individuali, specifiche generiche? e l'idea stessa dell'ente comunissimo è innata o acquisita? Noi potremmo far vedere che qui il fatto sta per noi contro il Rosmini; ma poichè dalle cose dette nella discussione VI e in altri luoghi, ciò si può di leggeri rilevare, ci contenteremo di argomentare così. Quando si presentano due vie per ispiegare un fatto, si dovrà scegliere quella che è assurda, e per giunta non lo spiega compiutamente, ovvero la contraria? Certo che la seconda. Ora l'ente oggetto dell'idea, secondo il Rosmini, è assurdo per molti capi, e non serve a spie-

gare il fatto, come abbiamo veduto, laddove la sentenza contraria non presenta alcuno inconveniente, come siamo venuti fin qui dichiarando. Dunque la scelta non può esser dubbia. Il Rosmini afferma che l'ente comunissimo è necessario, immutabile, eterno e simili. Noi diciamo che l'ente comunissimo astraе anzi da tutto ciò, altrimenti non sarebbe comunissimo.

Nella nostra sentenza si capisce anco benissimo, come l'ente si possa dire distinto dal soggetto pensante, superiore al medesimo e attivo in qualche modo senza bisogno dell'ente rosminiano. Poichè avendo l'ente fondamento nelle cose reali, esso è sotto tale rapporto distinto dal me pensante, come sono le cose stesse: ed essendo, così considerato, universale è superiore al me il quale è particolare. Essendo in fine l'attività proporzionata all'essere, ed avendo l'ente fondamento nelle cose reali; e ricoverando così qualche realtà almeno fondamentale, ha pure qualche attività. Nel sistema del Rosmini all'incontro tutto ciò è assurdo, come è assurdo e inesplicabile l'ente ideale da lui inventato e difeso. Osserviamo poi così di passata che l'ente comunissimo non è a rigore immutabile; necessario, eterno, poichè anzi astraе da tutto ciò; ma si divide in mutabile e immutabile; in contingente e necessario; in temporario ed eterno. Di più i caratteri di immutabile, necessario ed eterno sono nell'ente comunissimo il risultato dell'astrazione, la quale toglie dall'ente i concetti di mutabilità, di contingenza e di tempo, e forma per tal via i concetti contrarii, i quali, come si vede, sono negativi, mentre in Dio vi sono quei caratteri in sommo grado positivi. Dunque i caratteri dell'ente comunissimo non son divini.

445. L'unione dell'idea dell'ente colla sensazione fatta, come avvisa l'autore, 1.^o non rende possibile

il giudizio primitivo: 2.^o nè scioglie punto il problema dell'origine dell' idee.

Prova della parte I. Il giudizio esprime sempre almeno qualche identità imperfetta tra il soggetto e il predicato. È questa dottrina fondamentale del Rosmini il quale insegna che « conoscere.... l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'identità fra l'essenza dell'ente » e l'attività che nel sentimento si manifesta. Tuttavia questa identità non è perfetta, ecc. » (Cantù, Op. citat. 23, 24). Ora l'unione dell'idea dell'ente colla sensazione non può essere identità; primo perchè se l'ente ideale s'identifica con la sensazione e diventa sensazione, esso perde la sua natura e si distrugge come ente sui generis, la qual cosa ripugna al sistema; secondo, perchè la sensazione, cioè l'attività sentita, ossia l'ente reale, avrebbe l'esistenza ideale del predicato *ente*, perchè l'esistenza è un'idea, e per conseguente l'ente reale diventerebbe ideale, il che è assurdo ancora. Dunque la ricordata unione non rende possibile il giudizio primitivo. Si conferma. Per fare un giudizio bisogna conoscerne il predicato ed il soggetto. « Ma » l'uno dei due termini, cioè il sentimento, la realtà » nel nostro caso, non si conosce. Dunque non si » può fare il giudizio che si suppone » (Cantù, Op. cit., 43).

Qual riposta dà il Rosmini a questa difficoltà? Essa può ridursi alla seguente. Distinguo la maggiore: per fare un giudizio bisogna conoscerne il predicato ed il soggetto, concedo; per fare un'affermazione, suddivido: se l'affermazione è un atto dell'intelligenza, concedo: se è un atto o un effetto della nostra natura, come appunto è nel caso nostro, nego.

Distinguo poscia anche la minore: l'uno dei due termini, cioè il sentimento o la realtà, che nel giu-

dizio costituisce il soggetto non è conosciuto e non è termine idoneo al giudizio per l'affermazione, concedo; non sono amendue e conosciuti e termini idonei al giudizio per la riflessione o l'analisi sopravvenienti all'affermazione, nego. Nego perciò anche il conseguente.

Questa risposta del Rosmini non solo non regge, ma eziandio mostra sempre meglio la falsità e l'assurdità che regna nei principii fondamentali del sistema.

Esaminiamo la distinzione data alla maggiore. In primo luogo è falso ed assurdo che l'affermazione non esiga la notizia della cosa affermata e di quella di cui si afferma. Poichè l'autore insegna (luogo cit. 14, 43) che « sapere.... che esiste » un ente e dire o pronunciare meco stesso che esiste, è il medesimo. La mia cognizione adunque degli enti reali non è che *un'affermazione interna, un giudizio* ». Qui s'insegna che affermare e sapere, ossia conoscere, sono la medesima cosa, e che però l'affermazione e il giudizio sono ancora la medesima cosa. Ma per fare un giudizio l'autore conviene, che bisogna conoscerne il predicato ed il soggetto. Dunque anche per fare un'affermazione fa mestieri conoscere la cosa affermata, cioè l'esistenza, e ciò di cui si afferma, cioè il sentimento, la realtà, o l'attività sentita se non vuoi si e falsamente e con assurdità ammettere il principio e negarne la illazione legittima. Più. Secondo l'autore l'obbiezione, che egli vuol sciogliere, toglie tutt'al più all'affermazione solamente il nome o l'appellazione di giudizio, ma non l'essenza e la sostanza. Eccone le parole. « La qual obbiezione, » chi ben la consideri, *non può avere altra forza* » se non quella di *negare l'appellazione di giudizio all'affermazione*, colla quale si affermano, ed » affermando si conoscono gli enti reali. Ora quan-

« d'anco si togliesse con ragione l'appellazione di
» giudizio alla detta affermazione, questo non di-
» struggerebbe punto la teoria sopra esposta ca-
» vata dall'osservazione; quando anco adunque l'ob-
» biezione si ammettesse, *riman sempre fermo che,*
» *sapere* che un ente sussiste, è un dire, un affer-
» mare dentro di sè che quell'ente sussiste, e quindi
» rimane egualmente ferma l'analisi fatta di questa
» affermazione e le conseguenze dedottene » (ivi, 43).

Ma il giudizio non si può fare senza la notizia dei due termini. Dunque è falso ed assurdo che senza tale notizia si possa fare l'affermazione al giudizio essenzialmente e sostanzialmente identica. Osserviamo così di passata che tutta la differenza tra l'affermazione e il giudizio risiede in ciò che la prima è sempre un giudizio affermativo, mentre il secondo può anche essere negativo. Più. Nell'affermazione o si conosce che la cosa di cui si afferma è in qualche modo identica alla cosa che vuole affermarsi o no. Se si conosce abbiamo l'intento; dove poi non si conosca, non si può colla mente pronunciare tale identità, senza evidentemente mentire a sè stesso. Ora il non poter pronunciare colla mente che una cosa è l'altra, è il non poter affermare, giacchè, anche secondo l'autore, dire e pronunciare colla mente che una cosa è un'altra, è affermare. Dunque senza la notizia dei due termini non è possibile l'affermazione. Più. L'autore insegna che l'affermazione è *sapere*, cioè una cognizione. Ma essa esprimendo qualche medesimezza tra i due suoi termini, li inchiude amendue nel suo oggetto. Dunque è tanto assurdo che l'affermazione non inchiuda la notizia dei due termini, quanto che la cognizione non conosca il suo oggetto.

In secondo luogo è assurdo che non sia l'affermazione atto dell'intelligenza. Perocchè essa è an-

che al dir del Rosmini una cognizione, un giudizio in fondo. Ora una cognizione che è in fondo giudizio, è atto della facoltà giudicativa, ossia dell'intelligenza, ed il Rosmini ne conviene. È dunque assurdo, è contraddirsi il non riconoscere l'affermazione tra gli atti dell'intelligenza. Più. L'essenza dell'affermazione dimora nel conoscere che una cosa è in qualche guisa un'altra; così affermare che il sole è luminoso è lo stesso che conoscere che il sole è qualche cosa dell'essere luminoso: se non si conosce che una cosa è in qualche guisa un'altra, l'affermazione è al tutto impossibile. Ma il conoscere che una cosa è in qualche modo un'altra, è conoscere una relazione, ed è atto di intelligenza. Dunque è assurdo che l'affermazione non sia un atto d'intelligenza. Più. Quando dico: quest'ente che veggo, p. e., il sole, è esistente, o conosco che l'un dei termini è in alcun modo l'altro o no. Se non lo conosco, e tuttavia pronuncio che il sole è esistente, mentisco con l'affermazione condotto da natura, il che è rigettato come assurdo anche dal Rosmini. Se conosco che l'uno è in alcun modo l'altro, segue che l'affermazione è cognizione e cognizione intellettuale.

Il Rosmini non iscanza l'assurdità attribuendo l'affermazione alla natura. Poichè l'affermazione o è atto della natura in quanto è ragionevole o no. Il secondo è assurdo perchè varrebbe lo stesso che attribuire l'affermazione per lo meno anche ai brutti. Dunque è vero il primo. Ma la natura ragionevole non dà altri atti fuorchè di ragione o d'intelligenza. Più. Per natura, che produce l'affermazione, sembra per altro che l'autore intenda l'intimo senso, per cui viene unita l'attività sentita all'idea di esistenza (Scz. IV, cap. III, art. XXVI), come si è detto di sopra (436). Ma in tale ipotesi o l'io non afferma pel senso intimo come quando

l'io stesso si considera qual soggetto avente un sentimento di una realtà concreta e insieme l'idea di esistenza, ma ciò a nulla giova; ovvero afferma; se afferma, non può per l'affermazione esprimere che o una relazione con sè stesso come in questo esempio: l'io è l'io; oppure una relazione tra sè soggetto di un sentimento di realtà esterna e sè avente l'idea universale di esistenza, come si offre in quest'altro esempio; l'io avente il sentimento della tal realtà è avente l'idea di esistenza; ovvero finalmente una relazione tra sè e una sua operazione o un suo modo, come se dicessi: io sono giudicante che: la tale realtà sentita è esistente. Non ponno darsi altri casi perchè il senso intimo ha solo per oggetto il me co' suoi modi. Ora per isciogliere la questione, l'affermazione fatta per il senso intimo dovrebbe esprimere la relazione della realtà sentita con l'idea di esistenza; cioè il senso intimo dovrebbe dire direttamente: la tal realtà sentita è esistente, il che è affatto impossibile, come risulta evidentemente dall'analisi ora esposta; anzi questo giudizio è dal senso intimo presupposto formato ed esistente nell'animo, altrimenti non potrebbe conoscerlo. Dunque anche facendo ricorso al senso intimo, non torna possibile al Rosmini la spiegazione dell'origine dell'affermazione. Più. Altrove l'autore dice che la ragione è la facoltà « primieramente di appli- » plicar l'ente alle sensazioni (458). » È dunque la ragione che produce l'affermazione. Ma la ragione conosce o non conosce l'attività sentita? rileva o no in lei un'esistenza particolare prima di unirle l'idea universale di esistenza? Se la conosce, dunque la realtà si fa nota a noi senza bisogno dell'idea universale innata di esistenza: se non la conosce, dunque si attribuisce l'esistenza a ciò a cui si ignora affatto se convenga. La ragione per-

tanto se si prende come facoltà conoscitiva, quale è, non è capace di produrre l'affermazione Rosminiana. Qual sarà dunque la facoltà che produce l'affermazione? Non l'intelligenza, dice l'autore. Dunque il senso intimo. Ma neppur questo, come abbiamo dimostro, benchè l'autore vi ricorra. Dunque sarà la ragione? Ma neppur essa riesce. Dunque sarà la natura. Ma di qual natura qui si parla? della ragionevole o irragionevole? Se si parla della prima, per dar luogo all'affermazione, bisogna che conosca l'attività sentita e rilevi in lei un'esistenza particolare affine di poterle attribuire l'idea universale di esistenza; altrimenti chiamerebbe esistente ciò che non sa se lo sia, e saremmo ai giudizi ciechi di Reid e ai giudizi sintetici a priori di Kant, altrove dimostrati assurdi. Se si parla di natura irragionevole, l'assurdo tocca il sommo, nè l'autore pare quindi che voglia ad essa ricorrere. Dunque in vano si tenta di spiegare nel sistema del Rosmini l'origine dell'affermazione.

Esaminiamo ora la distinzione data alla minore. In primo luogo è falso il dire che « il soggetto » sentimento prima dell'affermazione dell'ente reale » non è conosciuto in modo alcuno » (luogo cit. 48, Cantù), come si è con argomenti irrepugnabili dimostrato nella risposta alla maggiore. Più. L'affermazione non si dà senza la cosa affermata e quella di cui si afferma, poichè non si affermerebbe di alcuna cosa, e perciò non si affermerebbe nulla. Ma l'affermazione è cognizione, lo abbiamo dimostrato, e l'autore ne conviene, come risulta da' luoghi citati. Dunque l'affermazione non è possibile senza la cognizione della cosa di cui si afferma o dell'attività sentita. Però quando il Rosmini concede che l'affermazione è cognizione, e poi nega che si conosca l'attività sentita, si contraddice.

In secondo luogo la riflessione suppone la co-

gnizione diretta, suo proprio oggetto, come l'analisi suppone l'oggetto da analizzare. « L'affermazione di un ente reale merita l'appellazione di giudizio quand' ella è formata e non prima. *Ora la riflessione distingue il predicato ed il soggetto* in un giudizio qualunque, analizzando il giudizio già formato, perocchè se non fosse formato, non potrebbe analizzarlo e scomporlo. Mediante quest' analisi o scomposizione, colla quale si distingue il predicato dal soggetto si giunge altresì a formare la definizione del giudizio, dicendo che il giudizio è l' unione logica di un predicato con un soggetto » (luogo cit. 46). Dunque avanti la riflessione e l' analisi deve esser conosciuto il soggetto, cioè la realtà sentita, e il predicato, cioè l' idea di esistenza. Dunque o bisogna concedere che la realtà sentita è conosciuta anche per l' affermazione, ovvero rassegnarsi ad ammettere che non si conosce neppure per riflessione, nè per analisi. Nell' uno e nell' altro caso il sistema rosminiano crolla.

Prova della parte II. Se non è possibile il primo giudizio al modo che lo spiega il Rosmini, non può neppure venir sciolto il problema dell' origine delle idee, poichè la soluzione di quest' ultimo dipende, secondo lui, dalla possibile spiegazione del giudizio primitivo (456).

446. Il Rosmini stima forse di mettere in sicuro la sua dottrina col dire 1.º che l' attività sentita diviene conosciuta per l' affermazione soltanto come soggetto del giudizio: 2.º e che prima di essa affermazione non è conosciuta sotto alcun rispetto, altrimenti la prima cognizione non sarebbe più l' apprensione degli enti colla persuasione dell' esistenza, ossia gli enti non si apprenderebbero più primitivamente come esistenti secondochè ha dimostrato Tommaso Reid (Cantù, op. cit. 48, e *Nuovo Sagg.*

sez. 5.^a, cap. III, art. VII, nota 5). Ma anche ciò non giova punto.

Prova della parte I. Conoscere la realtà sentita come soggetto è conoscere essa realtà con la giunta di relazione al predicato. Ora è assurdo affatto il conoscere la relazione della realtà sentita al predicato senza che preceda logicamente la conoscenza di essa realtà sentita; poichè si avrebbe la relazione a un predicato, la quale non gli riferirebbe nulla, cioè relazione non relazione. Dunque è assurdo il conoscere la realtà sentita, come soggetto, se non è almeno logicamente preceduto dalla conoscenza di essa realtà sentita priva di quella della relazione al predicato. Si conferma. La mente o riferisce la realtà sentita al predicato *esistenza* o no. Se non la riferisce, la realtà sentita non è più soggetto; poichè il soggetto di un giudizio risulta 1.^o da un ente: 2.^o riferito ad un predicato: e l'autore si contraddirebbe negandolo, perchè è dottrina cardinale del suo sistema che la realtà sentita è soggetto del giudizio. Se poi la mente riferisce la realtà sentita, domandiamo se conosce o no ciò che riferisce al predicato avanti di riferirlo. Se lo conosce abbiamo l'intento; se non lo conosce non riferisce nulla e manca necessariamente il giudizio mancando il soggetto. Più. La mente distingue in ogni giudizio il soggetto dal predicato (op. cit. 47), e perciò distingue la realtà sentita soggetto dall'esistenza predicato. Ma il distinguerle è conoscere che l'una può considerarsi senza dell'altra. Dunque la realtà sentita è conoscibile senza l'idea innata di esistenza. Più. Non si può ricorrere alla cognizione riflessa per eludere la forza di questi argomenti. Poichè, come abbiamo già osservato, la cognizione riflessa presuppone sempre la diretta, quale obbietto suo proprio, senza di cui non ha luogo. Dunque questi argomenti rimangono in tutta la loro forza.

Prova della parte II. Quindi risulta ad evidenza la falsità e l'assurdità della seconda parte, cioè che prima dell'affermazione la realtà sentita non sia conosciuta sotto alcun rispetto.

Alla prova che si reca, rispondesi distinguendo; gli enti non si apprenderebbero più primitivamente come esistenti esplicitamente, concedo; implicitamente, nego. Ogni nostra cognizione di implicita, confusa e incompiuta addiviene gradatamente esplicita, distinta e compiuta mediante l'attenzione, la riflessione, l'analisi e la sintesi per legge costante di nostra specie (24, 322), conforme la legge universale di natura, la quale comincia i suoi lavori dal germe, cui sviluppa dapprima con gelosa cura e quasi inosservata, e poscia conduce per gradi fino a completa perfezione. Tornando adunque la mente sulla cognizione diretta e implicita degli enti esistenti, li analizza, e trova che essi sono *cose fuori della pura possibilità e del concetto suo* (164), cioè esistenti. Unendo pertanto insieme tali due termini trovati coll'analisi e divenuti perciò astratti, pronuncia che le attività sentite sono esistenti.

447. Mostreremo ora che in questo sistema 1.^o il giudizio primitivo non disvela la realtà delle cose alla mente: 2.^o la quale le conosce tutt'al più non già quali sono, ma quali le forma: 3.^o parentela che ha questo sistema con quello di Kant.

Prova della parte I. Nei due numeri ultimi precedenti abbiamo dimostrato la impossibilità del giudizio primitivo del Rosmini. Ora soltanto esso giudizio può nel sistema di lui rivelarci la realtà delle cose. Dunque nel sistema predetto è impossibile che il giudizio primitivo ci disveli la realtà delle cose. Più. Il giudizio primitivo: *ciò che sento, è esistente*; pareggia quest'altro: *ciò che sento, è possibile o può essere* (433, 443). Ora ciò che è possibile o può essere non è l'ente attuale, reale,

esistente o sussistente come lo chiama il Rosmini. Dunque il giudizio primitivo non disvela l'ente attuale reale, esistente o sussistente, ma soltanto le cose possibili. Inoltre o il Rosmini distingue il possibile dall'esistenza o no; ovvero prende quest'ultima nel senso del primo. Se lo distingue, l'idea non è la più universale, come esige il sistema. Se non lo distingue e piglia l'uno per sinonimo dell'altra, ne segue che tutto il possibile è esistente necessariamente, e nulla può cominciare di esistere, il che è assurdo. Dunque il primitivo giudizio, essendo assurdo, non può darci la notizia della realtà delle cose. Più. L'idea innata di esistenza è soggettiva e non ha valore oggettivo reale (443, 444). Ora il giudizio: *ciò che io sento, è esistente*: ha per predicato la idea innata di esistenza. Dunque il giudizio: *ciò che io sento è esistente*, fa conoscere la esistenza ideale e non reale del soggetto, e però la realtà è sempre incognita. Più. Dirà il Rosmini che l'idea innata di esistenza serve a far conoscere la realtà sentita che è nel soggetto del giudizio: *ciò che io sento è esistente*. Ma il soggetto che è la sensazione è affatto soggettivo, e non contiene la realtà oggettiva (440). Dunque il giudizio per mezzo dell'idea innata di esistenza non vale a farci conoscere la realtà delle cose. Si conferma. Tanto il soggetto quanto il predicato del giudizio primitivo sono soggettivi (440, 442, 443, 444) e non contengono la realtà. Dunque il valore di esso è affatto soggettivo e non ci discopre la realtà degli oggetti. Né il principio di sostanza e di causa valgono a farci percepire la realtà degli oggetti (440). Imperocchè i due mentovati principii si appoggiano totalmente al giudizio primitivo e da lui traggono ogni loro valore, poichè abbiamo veduto che solamente mediante l'idea di ente o di esistenza ci formiamo il concetto di un ente a cui appartengono le mo-

dificazioni, e quello di un ente a cui appartiene l'azione passiva da noi sofferta, e che il primo è il concetto di sostanza ed il secondo il concetto di causa (441). Ma il giudizio primitivo è tutto soggettivo e non oggettivo. Dunque i principii di sostanza e di causa a cui si ricorre, non valgono a dischiuderci la notizia delle cose reali. Questa prima parte verrà riconfermata anco dalla prova della seconda.

Prova della parte II. Il soggetto del giudizio primitivo, vale a dire *ciò che io sento*, o è percettibile per sè, o è fatto tale dalla mente coll'unirgli l'idea di esistenza. Ma l'autore dice che per sè e senza l'esistenza aggiunta è impercettibile (Cantù, op. cit., 41). Dunque è fatto percettibile dalla mente. Ma un essere si conosce in quella proporzione che è percettibile. Dunque il soggetto *ciò che io sento* o la realtà al più è conosciuta dalla mente non qual è, ma quale essa mente se la forma. Più. L'identità del soggetto e del predicato è formata dalla mente (op. cit. 50, 51). Ora l'oggetto essenziale del giudizio affermativo è appunto tale identità (35, 56). Dunque la mente si forma il proprio oggetto, e però conosce le cose come se le forma, non già come sono in loro medesime. Più. È dottrina dell'autore che « questo primitivo giudizio » produce il suo proprio soggetto (op. cit. 45). Ora il soggetto del giudizio primitivo è nel sistema che esaminiamo, la realtà. Dunque la realtà conosciuta dalla mente è da lei formata pel giudizio. Più. E non può essere altrimenti, poichè la mente non arriva, mercè il giudizio primitivo, a percepire la realtà oggettiva come dimostra la prima parte. Ma essa apprende pur qualche cosa. Dunque non apprendendo alcun che di oggettivo, forza è dire che apprende qualche cosa di soggettivo che essa pone nelle cose, cioè l'idea innata di esistenza per

la quale l'uomo stima esistenti le cose che apprende come chi nato fosse colle pupille insieme trasparenti e tinte in azzurro stimerebbe azzurre tutte le visibili cose. L'autore ha veduto lo scoglio in che andava a rompere, e ha tentato di evitarlo scrivendo così: « E sebbene in tal modo concorre la » mente a *costituire l'ente percepito, l'oggetto*; non » è men vero ciò che percepisce perchè la mente » stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le è dato: » onde sa la cosa come è. Da quest'analisi della » cognizione nostra degli enti reali si spiega perchè gli uomini sono generalmente persuasi di non » conoscere *il fondo delle cose, ciò che le fa essere*. » La ragione di tale ignoranza si è che nelle *attività sentite questo fondo manca, e viene dato loro*, per così dire, *ad prestito dalla stessa mente che le percepisce*. La mente cioè suppone una *radice delle cose contingenti* perchè senza di essa » non le potrebbe percepire, ma non determina che » cosa sia questa radice, perchè *non le percepisce* » (op. cit. 51, 52) ». Ma con ciò ha egli l'autore evitato lo scoglio? Non pare. E in prima *se concorre la mente a costituire l'ente percepito, l'oggetto*, è falso che conosca le cose quali sono in sè stesse, ed è vero soltanto che le conosca quali le forma. In secondo luogo perchè la mente in tale cognizione non s'inganna? « Perchè, l'autore soggiugne, la mente stessa sa ciò che vi aggiunge » e ciò che le è dato » cioè conosce l'idea dell'ente ed anche l'essere reale, a cui aggiunge la prima. Ma quest'essere reale « *il fondo delle cose, ciò che le fa essere* » non è conosciuto dalla mente, e perchè? La ragione di tale ignoranza si è, che nelle attività sentite questo fondo manca, e perciò non si conosce. Dunque la ragione dell'autore non vale. Ma se nelle attività sentite *manca il fondo che le fa essere*, che cosa dunque si conosce in

esse? Nulla. Ciò che in esse si conosce, continua l'autore « viene dato loro, per così dire, ad imprestito dalla mente che le percepisce ». Ma che cosa è che dalla mente si dà alle cose, per così dire, ad imprestito, se non l'idea dell'ente o dell'esistenza, la quale alle cose stesse viene aggiunta dalla mente coll'affermazione? Dunque la mente non conosce nelle cose se non ciò che vi aggiunge, cioè l'idea di ente o di esistenza, e perciò le conosce non come sono, ma soltanto come le forma. L'autore continua a dichiarare il valore oggettivo del suo sistema così: « La mente cioè *suppone* una radice delle cose contingenti, perchè senza di essa non le potrebbe percepire, ma non determina che cosa sia questa radice ». Ma perchè non determina questa radice, questa incognita, la quale è il *fondo delle cose, ciò che le fa essere*? « Perchè non la percepisce »: ecco tutta la ragione dell'autore. Dunque in questo sistema la realtà resta sempre un'incognita, e quello che si conosce è posto nelle cose dalla mente.

Per ispiegare adunque la conoscenza in questo sistema bisognava considerare l'idea di esistenza, o di ente comune, o l'essenza dell'ente e come mezzo di farci conoscere le cose reali e come oggetto conosciuto o conoscibile in esse cose reali. Ciò spiega l'autore, continuando nel paragrafo 55. L'essenza dell'ente guardata nel primo modo dicesi *ente ideale*, e la parola *ideale* « significa la dote che ha questa essenza di farci conoscere le cose reali ». D'altra parte abbiamo visto che ciò che la mente conosce nelle cose reali è l'ente, « il quale viene dato loro, per così dire, ad imprestito dalla stessa mente che le percepisce » supplendo così *al fondo, a ciò che le fa essere*, il quale *manca*. Ora abbiamo visto che *questo imprestito* si fa affermando delle attività sentite l'esistenza o l'essenza dell'ente,

la quale in quanto è affermata non è *l'ente ideale*, poichè « quando noi affermiamo che esiste un ente » reale, non affermiamo già *l'idealità*, non affermiamo che egli sia ideale, ma affermiamo che « egli ha l'essenza dell'ente », cioè che egli ha l'ente, oggetto conoscibile o conosciuto. Dunque, secondo i principii di questo sistema, l'ente comune è il mezzo con cui conosciamo le cose reali, ed insieme ciò che nelle cose reali vi ha di conoscibile e di conosciuto da noi. Ecco tutto intero il paragrafo 33 dell'opera citata. « Il mezzo adunque » con cui noi conosciamo le cose reali è l'essenza » dell'ente; e perciò *l'essenza dell'ente, in quanto » è mezzo di conoscere*, è detta da noi *essere ideale*. » Ma si noti bene che la parola *ideale* non significa *l'essenza dell'ente*, ma *significa la dote che » ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali*. » Onde, quando noi affermiamo che esiste un ente » reale, non affermiamo già *l'idealità*, non affermiamo che egli sia ideale, ma affermiamo che » *egli ha l'essenza di ente* ». In somma l'ente in quanto ideale è il mezzo con cui contempliamo esso ente nelle cose reali postovi dalla mente mediante l'affermazione, e però l'idea del Rosmini ha parentela molto stretta con quella dell'Hegel, come ci venne osservato innanzi (443). Dissi parentela perchè l'Hegel identifica apertamente la realtà o l'ordine reale con l'ideale, laddove il Rosmini pone la distinzione dei due ordini, il primo dei quali però alla nostra intelligenza resta ignoto.

Esposizione della parte III. Gli errori fondamentali del Kantismo, al dire del Rosmini, consistono prima nel confondere le cose colle idee; secondo nel fare le idee soggettive (438), ai quali si potrebbe aggiungere l'aver ammesso per un verso poco d'innato e per l'altro troppo (sez. 4.^a, cap. III, art. XXIX). Ma quanto al primo diciamo che Kant

ha ammesso che noi apprendiamo le apparenze e non le realtà delle cose, come appunto avviene nel sistema del Rosmini, ma la realtà non l'ha negata, nè l'ha confusa colle idee (394).

Quanto al secondo diciamo che se l'idee ammesse dal Kant non hanno valore oggettivo, non ne ha di più l'idea innata del Rosmini, come è stato dimostrato di sopra (443, 444).

Gli altri due scontri del poco e del troppo d'innato trovati dal Rosmini nel sistema di Kant solo indicano che il sistema dovea portarsi alla giusta misura affinché riuscisse perfetto, come ha fatto il Rosmini, ammettendo una sola forma innata permanente dell'intelletto, che è applicata alle sensazioni, senza però che si svolga al fondo del me all'occasione delle sensazioni, come insegnò Kant. Vede dunque il lettore quanto la parentela tra i due sistemi sia stretta.

Ma la dottrina dell'ente del Rosmini è essa dell'Angelico? Ci duole di non poterci trattenere a lungo su questo punto, e però ci contenteremo di osservare soltanto che secondo il Rosmini la cognizione dell'ente è innata, e così essenziale all'intelletto, che n'andrebbe distrutto, dove ne venisse privato. Ora S. Tommaso stabilisce e dimostra che l'intelletto nostro è da principio « sicut tabula rasa » in qua nihil est scriptum » (quest. 84, art. III, primæ partis) e conchiude così: « Unde oportet » dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia » tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, » quam ad similitudines quæ sunt principia intel- » ligendi ». E nella quest. 79, art. 2, dice che « est » in potentia respectu intelligibilium, et in princi- » pio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scri- » ptum ». Dunque al parere di lui l'intelletto non ha idea innata in atto. Inoltre nell'art. 1, quest. 87, scrive: « Intellectus... humanus se habet in genere

» rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum:
 » sicut et materia prima se habet in genere rerum
 » sensibilibum: unde possibilis nominatur ». Ma la
 materia prima, secondo l'Angelico, non è che po-
 tenza. Dunque l'intelletto è, secondo lui, pura po-
 tenza, che può acquistar l'atto e non ha perciò
 alcuna idea innata in atto. L'intelletto agente poi
 dell'Angelico è per natura diverso dall'ente rosmini-
 niano, poichè questo non è una maniera di essere
 dell'anima; mentre quello è una virtù dell'anima:
 « intellectus agens de quo loquitur philosophus,
 » est aliquid animæ » (quest. 79, art. IV). Se l'in-
 telletto non ha alcuna idea innata, ne viene che
 la cognizione dell'ente è, secondo l'Angelico, acci-
 dentale, ossia può non essere in esso intelletto. In-
 fatti se non potesse non esservi, sarebbe l'idea del-
 l'ente identica coll'intelletto, il quale sarebbe perciò
 il suo intendere, il che è rigettato da S. Tommaso.
 « Est autem alius intellectus, scilicet, humanus,
 » qui nec est suum esse, nec sui intelligere est
 » objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid
 » extrinsecum, scilicet, natura materialis rei »
 (quest. 87, art. III). Dunque l'ente rosminiano è
 per natura opposto alla dottrina dell'Angelico.

Da tutto il ragionato in questa discussione ere-
 diamo di poter conchiudere con certezza che il si-
 stema delle idee innate è falso ed assurdo.

448. *Conclusione.* Abbiamo fatto vedere di so-
 pra (376), che le nostre idee o sono innate o sono
 acquistate: e che se sono acquistate non si riesce
 a spiegarne l'origine salvochè o nel sistema razio-
 nale, o nel sensistico, o nel razionalistico. Ora ab-
 biamo veduto altresì che nel sistema sensistico e
 razionalistico non si riesce a spiegarne l'origine, e
 che neppure ciò torna possibile in quello delle idee
 innate. Il solo vero sistema è adunque il razionale,
 come appunto avevamo proposto di dimostrare anco
 indirettamente (376).

Nota intorno a due sentenze del Barone Vincenzo De Grazia, espresse in un suo libro intitolato:
PROSPETTO DELLA FILOSOFIA ORTODOSSA.

In questa pregevole opera il ch. professore di Catanzaro insegna essere dottrina del dottore San Tommaso in primo luogo, che il senziente non è già il congiunto nell'uomo, sì bene l'anima per il corpo, di cui ella si vale come di nunzio a formare in sè stessa ciò che da fuori viene annunziato: e in secondo luogo, che la sensazione esterna non è percezione immediata dei corpi esterni.

Noi riconosciamo volentieri i meriti scientifici e certo non ordinarii del signor Barone De Grazia acquistatisi anche nell'illustrare la filosofia del principe non pur dei teologi, ma ancora de' metafisici; tuttavia non possiamo in modo alcuno riconoscere siccome dottrina di S. Tommaso quella specialmente che egli attribuisce al medesimo Dottore intorno i due punti accennati. E acciocchè la cosa acquisti piena evidenza, verremo a provare le due proposizioni contrarie a quelle sostenute dal dotto autore colla esposizione letterale dei luoghi del santo Dottore.

Affermiamo adunque in prima che secondo S. Tommaso il senziente nell'uomo è il congiunto.

I. Secondo il De Grazia il luogo ove il santo Dottore insegna questa dottrina è l' art. VI della quest. 84 della prima parte della *Somma Teologica*, dove espone l' opinione di Platone, cui dice sembrar toccata da S. Agostino in queste parole « cor- » pus non sentit, sed anima per corpus, quo veluti » nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod » extrinsecus nuntiatur » e poi quella di Aristotile intorno al punto, di cui parliamo. Quest' ultimo « sensum posuit propriam operationem non habere

» sine communicatione corporis; ita quod sentire
 » non sit actus animæ tantum, *sed conjuncti* et simi-
 » liter posuit de omnibus operationibus sensitivæ
 » partis ». Ora S. Tommaso non rigetta la sentenza
 dello Stagirita, ma l'approva, soggiungendo che
 questa sentenza non incontra inconveniente con le
 seguenti parole: « Quia igitur non est inconveniens
 » quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent
 » aliquid in conjunctum, in hoc Aristot. cum De-
 » mocrito concordavit, quod operationes sensitivæ
 » partis causentur per impressionem sensibilibum
 » in sensum, non per modum defluxionis, ut De-
 » mocritus posuit, sed per quamdam operationem ».
 E così prosiegue in tutto il rimanente dell'articolo
 a spiegare questa sentenza in modo da risolvere
 con essa e non già con quella di Platone non solo
 la quistione, che ivi si propone, ma ancora le ob-
 biezioni, come chiunque legga quell'articolo può
 vedere. Dunque o convien dire che S. Tommaso
 abbia risolto tal quistione e le obbiezioni seguendo
 una via, che teneva per non vera, o che aveva
 per unicamente vera quella di Aristotile. Il primo
 non può supporsi, come non può supporsi che
 S. Tommaso abbia voluto dare una dimostrazione
 della tesi, che egli sapeva non dimostrar nulla.
 Dunque è forza accettare il secondo e ammettere che
 S. Tommaso tiene il senziente essere il congiunto.

II. Nell'art. III della quistione 75 della prima
 parte stabilisce che le anime de' bruti non sono
 sussistenti. Ma questa tesi non è da lui dimostrata
 colla sentenza di quegli antichi, che il sentire e l'in-
 tendere attribuivano ad un principio corporeo, per-
 chè la rigetta come il materialismo de' Sadducei
 nella quist. 50, art. I da lui quivi citata: neppure
 con quella di Platone, perchè ivi mostra che ove
 si ponga il sentire convenire all'anima secondo sè
 stessa, come l'intendere, ne segue che è sussi-

stente: « et ex hoc sequebatur, quod etiam animæ
» brutorum animalium sint subsistentes ». Dunque
o convien dire che non dimostra la sua tesi, ov-
vero che egli la dimostra con quella d'Aristotile,
perchè non fa menzione di alcun'altra sentenza da
quelle tre in fuori. Ma se il santo Dottore era per-
suaso della falsità di quella di Aristotile, dovea
anche essere persuaso che la sua non era dimo-
strazione. Forza è dunque dire che la sentenza di
S. Tommaso è quella di Aristotile. Più. La ragione
unica colla quale il santo Dottore prova che l'a-
nima dei bruti non è sussistente si è questa che
« anima sensitiva non habet aliquam operationem
» propriam per seipsam; sed omnis operatio sen-
» sitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur,
» quod, cum animæ brutorum animalium per se
» non operentur, non sint subsistentes. Similiter
» enim unumquodque habet esse et operationem ». Ora una tal ragione tutta si appoggia su questo che
« anima sensitiva non habet aliquam operationem
» propriam per seipsam; sed omnis operatio sen-
» sitivæ animæ est conjuncti ». Dunque se egli te-
neva tal sentenza in conto di falsa, dovea anche
sapere che falsa era pure la dimostrazione della
tesi. Dunque è impossibile che la sentenza di Ari-
stotile non sia anche quella di S. Tommaso.

III. Nell'articolo V della quistione 77 della pri-
ma parte cerca il santo Dottore se tutte le po-
tenze dell'anima abbiano per soggetto l'anima stes-
sa, ed esposte le obbiezioni, scrive al solito così:
« Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. de
» Somno et Vigilia quod sentire non est proprium
» animæ, neque corporis, sed conjuncti. Potentia
» ergo sensitiva est in conjuncto, sicut in sub-
» jecto; non ergo sola anima est subjectum om-
» nium potentiarum suarum. » Ciò posto diciamo
che S. Tommaso nel *sed contra* citato stabilisce

come principio esserc il sentire operazione nè propria dell'anima, nè del corpo; ma del congiunto. Ora è indubitato che nel *sed contra* esprime sempre la propria sentenza, perchè con esso sempre conferma la sua tesi. Dunque sentenza di S. Tommaso è che il sentire è proprio del congiunto. Più. Nel citato articolo il santo Dottore cerca, se tutte le potenze o facoltà dell'anima dimorino in essa, come in loro soggetto, e rispondendo, dimostra che le intellettuali dimorano nell'anima nella detta guisa, ma che le nutritive e sensitive, non avendo il loro esercizio salvochè per gli organi corporali, dimorano invece nel congiunto, siccome in loro soggetto: « et ideo » così il santo conchiude il corpo dell'articolo « *potentiæ, quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto, sicut in subjecto, et non in anima sola* ». Dunque è impossibile il dare alla dottrina dell'Angelico la interpretazione del chiaro filosofo. Tornerebbe assai facile riportare altri luoghi, ove il santo Dottore costantemente insegna la stessa dottrina, sempre rigettando la Platonica, ma stimiamo bastare i pochi trascritti, e però veniamo all'altra parte di questa nota ed affermiamo.

In secondo luogo che la sensazione esterna è percezione immediata dei corpi esterni.

I. Secondo il santo Dottore, il senso conosce, Nell'art. I della questione 83 della I.^a parte distingue tre gradi di virtù conoscitiva, de' quali il primo noverato è il sensitivo. « *Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet, sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum* ».

Gli altri due gradi noverati sono l'intelletto angelico, di cui l'oggetto *est forma sine materia subsistens*, e l'intelletto umano, di cui è proprio *cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*. Il che vale *abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata*. Ora qui il santo Dottore non solo chiama conoscitiva la facoltà di sentire, ma ancora assegna alla medesima un oggetto diverso da quello delle altre due, e perciò ne parla con tutta la precisione, non lasciando luogo a interpretazioni varie. Dunque se i due intelletti angelico e umano sono facoltà conoscitive e conoscono, forza è dire che il senso pure è facoltà conoscitiva, e che in effetto conosce, secondo S. Tommaso. Non rechiamo a questo proposito altri passi, perchè questa prima asserzione verrà resa evidentissima dagli altri, che saranno recati nei paragrafi seguenti.

II. Il senso conosce la forma esistente nella materia corporale, cioè i corpi particolari. « *Obiectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum* » come dice il testo precedente. Più. Nell'art. III, questione 78, il santo Dottore insegna che ciò che per sè viene percepito dal senso è il sensibile esterno, che agisce sul senso, facoltà passiva, e la muta. « *Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est, quod per se a sensu percipitur et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur* ». Ora il sensibile esterno agente e mutante il senso è il complesso de' corpi

esterni nel linguaggio dell'Angelico. Dunque il senso, a suo avviso, conosce i corpi esterni.

III. S. Tommaso insegna e dimostra chiarissimo che il senso non solo conosce la specie sensibile dei corpi, ossia la propria passività (il senso interno è quello con cui l'uomo sente gli interni cambiamenti sensibili), ma ancora conosce i corpi come oggetti. Nella questione 85, art. II, piglia come principio della dimostrazione della sua tesi questo, cioè che la specie sensibile non è già l'oggetto che si sente, sì bene il principio mercè del quale il senso sente. « Sed contra. Species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum: sed species sensibilis non est illud, quod sentitur, sed magis id, quo sensus sentit: ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id, quo intelligit intellectus ». Ora questa conclusione, che è la tesi, è falsa se non è tenuta per vera la minore, cioè la nostra asserzione. Più. Il santo Dottore osserva che taluni posero non altro conoscere le nostre facoltà conoscitive se non se le proprie passività: p. es., che il senso non sente se non se le passività del suo organo: « quidem posuerunt quod vires, quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi, et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. » Ecco proposta la questione sì rispetto al senso anche qui chiamato conoscitivo, e sì rispetto all'intelletto. Ora il santo Dottore in prima dimostra falsa questa opinione per due ragioni. « Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus ». Primo perchè se non conosciamo che

le specie, non possiamo avere la scienza delle cose, ma soltanto delle idee, come ponevano i platonici.

« Primo quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus et de quibus sunt scientia. Si igitur ea, quæ intelligimus, essent solum species, quæ sunt in anima, sequeretur, quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima: sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu ». Secondo, perchè in tale ipotesi ogni opinione anche contraddittoria sarebbe vera. « Semper ergo iudicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo, quod iudicat; scilicet de propria passione, secundum quod est: et ita omne iudicium erit verum: puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat, mel esse dulce, vere iudicabit: et similiter si ille, qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit: uterque enim iudicabit, secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur, quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio. » Dopo di che conclude: « Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intelligit intellectus ». In secondo luogo spiega come ciò avvenga. Avea premesso (quest. 77, art. III) che l'oggetto viene comparato all'atto della potenza passiva, cioè delle facoltà conoscitive siccome principio e causa movente o determinante poichè il colore in quanto move o determina la vista a vedere, è principio della visione: « obiectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ, sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis ». E nella questione 85, art. I, insegna che il senso è ridotto o determinato a sen-

tire dall'azione dei corpi sensibili fatta in esso senso: « *videmus autem quod homo est quando-* »
 « *que cognoscens in potentia tantum, tam secun-* »
 « *dum sensum, quam secundum intellectum; et* »
 « *de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat* »
 « *quidem per actiones sensibilibum in sensum: ut* »
 « *intelligat autem per disciplinam aut inventionem* ». Ora ogni oggetto sensibile avendo un essere diverso specificamente o individualmente da tutti gli altri, ha un'azione, e quindi un effetto proporzionato a sè, e simile in alcun modo a sè, poichè l'effetto è partecipazione all'essere della cagione, chiamandosi, p. es., umani gli effetti dell'uomo, animali, vegetali gli effetti delle corrispondenti cause. Dunque la necessaria determinazione a sentire un oggetto sensibile determinato prodotta da esso lui come effetto nel senso porta in qualche guisa l'impronta di lui e ne è come una similitudine, detta specie dell'oggetto dal santo Dottore. Ma senza determinazione a sentire il tale oggetto anzichè il tale altro, la facoltà resta indeterminata all'atto di sentire individuale e però in potenza. Dunque la specie dell'oggetto è principio necessario a sentire l'oggetto. Il medesimo è a dire dell'intelletto. « *Et sicut forma, secundum quam pro-* »
 « *venit actio tendens in rem exteriorem, est simi-* »
 « *litudo objecti actionis (ut calor calefaciens est* »
 « *similitudo calefacti) similiter forma, secundum* »
 « *quam provenit actio manens in agente,* » (avea il santo Dottore prima divisa l'azione in immanente e transeunte) « *est similitudo objecti. Unde simi-* »
 « *litudo rei visibilis est, secundum quam visus vi-* »
 « *det; et similitudo rei intellectæ, quæ est species* »
 « *intelligibilis, est forma, secundum quam intelle-* »
 « *ctus intelligit.* »

In terzo luogo, essendo l'intelletto nostro riflessivo, può per riflessione conoscere l'atto suo co-

noscitivo e la sua determinazione a tale atto ossia la specie, con cui intende: la specie dunque è conosciuta come oggetto secondariamente per un atto riflesso, mentre ciò che viene primieramente inteso è la cosa di cui la specie intelligibile è similitudine. « Sed quia intellectus supra scipsum re-
» flectitur, secundum eandem reflexionem intelli-
» git et suum intelligere, et speciem, qua intelli-
» git. Et sic species intellecta secundario est id,
» quod intelligitur. Sed id, quod intelligitur primo,
» est res, cujus species intelligibilis est similitudo ».

In quarto luogo il santo Dottore conferma il medesimo coll'osservare che certi antichi ponevano che l'anima conoscesse il simile dal simile; per esempio, che conoscesse la terra a lei esterna per la terra, che supponevano in lei. Adunque se poniamo in lei non già la terra, ma la specie della terra, secondo la dottrina di Aristotile, il quale dice, che *non è nell'anima la pietra, sì bene la sua specie*, ne seguirebbe, che l'anima per le specie intelligibili conosca le cose, le quali sono fuori dell'anima. « Et hoc etiam patet ex antiquorum opi-
» nione, qui ponebant *simile simili cognosci*. Pone-
» bant enim, quod anima per terram quæ in ipsa
» erat, cognosceret terram, quæ extra ipsam erat:
» et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem ter-
» ræ loco terræ secundum doctrinam Aristotelis,
» qui dicit, quod *lapis non est in anima sed spe-*
» *cies lapidis*, sequeretur, quod anima per species in-
» telligibiles cognoscat res, quæ sunt extra animam »:
» Finiremo questo paragrafo recando un brano della risposta che dà alla seconda obbiezione, dove insegna che l'occhio vede il color della mela in essa senza però apprenderne l'odore, e che ciò avviene dall'aver l'occhio la determinazione dall'azione del colore della mela a vederlo, detta similitudine, poichè solo il colore e non l'odore è og-

getto della vista, e però solo capace di produrre colla sua azione la determinazione a vederlo, o la similitudine. « Visus.... videt colorem pomi sine » ejus odore. Si ergo quærat, ubi sit color, qui » videtur sine odore, manifestum est quod color, qui » videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine » odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, » in quantum in visu est similitudo coloris, et non » odoris ».

IV. Ma il santo Dottore insegna ancora apertamente che il senso sente o conosce i corpi concretamente e direttamente, ossia immediatamente. Abbiamo già veduto che il Santo insegna che ogni esterno agente, ossia ogni corpo esterno che muta il senso è ciò che per sè, ossia immediatamente, viene percepito dal senso « Exsterius... immutatum est quod per se a sensu percipitur ». Ciò poteva bastare a chiarire la sua mente intorno un punto sì importante; ma pure volle chiarirla in termini tali, che escludessero ogni dubbio, ogni controversia. Nella quistione 86, art. I, dopo avere dimostro che l'intelletto nostro soltanto « Indirecte... et quasi per quamdam reflexionem potest » cognoscere singulare..... convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit » alla quarta obbiezione che è così proposta: « quidquid potest virtus inferior, potest superior: » sed sensus cognoscit singulare; ergo multo magis intellectus » risponde così: « Ad quantum » dicendum, quod virtus superior potest illud quod » virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id, » quod cognoscit sensus *materialiter et concrete*, » quod est cognoscere singulare *directe*, hoc cognoscit intellectus *immaterialiter et abstracte*, quod » est cognoscere *universale* ». A tanta chiarezza e precisione di dettato non occorre far chiose. Ma il Santo parla qui dei corpi esterni? Senza dubbio.

Ciò risulta non meno evidente da tutto l'articolo e dalle parole seguenti. « Respondeo dicendum » *quod singulare in rebus materialibus* (cioè il » corpo materiale esterno) *intellectus noster dire-* » *cte et primo cognoscere non potest. Cujus ratio* » *est, quia principium singularitatis in rebus ma-* » *terialibus est materia individualis ».*

V. Il sullodato barone De Grazia mantiene, che la sensibilità non è facoltà cognoscitiva. Ma se è così, i bruti nulla conoscono, la qual cosa è contro il pensare comune e contro la dottrina espressa di S. Tommaso. Perocchè esso ai bruti nega soltanto la facoltà di paragonare e quindi di distinguere per analisi le varie forme dei concreti corporei e di ricomporle poi per sintesi giudicando; ma accorda loro la facoltà di apprendere semplicemente i concreti a modo di una cosa sola. Così scrive nella questione 82, art. II. « *Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa* » *diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid* » *unum apprehendit.* » Anzi, nella quistione 83, art. I, sebbene nieghi ai bruti il giudizio comparativo, pure loro attribuisce il giudizio che egli chiama naturale. « *Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia* » *cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio sed non libero sicut animalia bruta. Judicat* » *enim ovis videns lupum eum esse fugiendum,* » *naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat: et* » *simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio: quia per vim cognoscitivam judicat; aliquid esse fugiendum, vel* » *prosequendum. Sed quia judicium istud non est* » *ex naturali instinctu in particolari operabili, sed* » *ex collatione quadam rationis, ideo agit libero*

» judicio, potens in diversa ferri. » Il medesimo insegna più ampiamente nella quistione 78, art. IV.

VI. Secondo il santo Dottore, affinchè si conoscano i corpi anche immediatamente non devono esistere materialmente nel conoscente, ma soltanto immaterialmente. Così nella quistione 84, art. II dove dice che se si richiedesse il primo, non vi sarebbe ragione, per cui i corpi materiali esistenti in sè stessi non conoscessero sè stessi. « Secundo » si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, *quare res, quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent*: puta si anima igne cognoscit ignem; » et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret ».

« Relinquitur ergo, quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, » sed magis immaterialiter. » Ma qual è la ragione di ciò? è questa che l'atto della cognizione si estende anche a quelle cose che sono fuori del conoscente, e non soltanto a quelle che dimorano entro di lui. Perocchè è un fatto incontrastabile che conosciamo non pure le cose alberganti entro di noi, ma eziandio quelle esistenti al di fuori: donde si fa evidente che la cognizione non è determinata, nè semplicemente a ciò che è nel soggetto, nè semplicemente a ciò che è nell'oggetto, nè quindi ad una sola cosa, come è l'atto delle cose materiali o dei corpi, nei quali in conseguenza la materia, ricevendo materialmente in sè la forma di operare, determina essa forma ad una sola cosa. Laonde la cognizione esige per natura l'opposto, cioè che la forma sia ricevuta nel soggetto conoscente immaterialmente. Poichè torna evidente che quelle cose le quali non ricevono se non materialmente le forme, vanno prive di cognizione, siccome sono le piante. « Et hujus ratio est, quia actus

» cognitionis se extendit ad ea, quæ sunt extra
 » cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea, quæ
 » extra nos sunt. Per materiam autem determina-
 » tur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum
 » est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet
 » ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non re-
 » ciipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt
 » cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in 2 lib.
 » de Anima ».

Il signor De Grazia non può dire che questa teorica non è applicabile ai sensi, perchè S. Tommaso qui parla in primo luogo della cognizione in generale dei corpi, i quali, secondo lui, si conoscono dai sensi concretamente e direttamente; e dall'intelletto indirettamente e per una specie di riflessione sulla sensazione o sul fantasma. In secondo luogo perchè S. Tommaso applica, proseguendo l'articolo, questa teorica all'intelletto e al senso. « Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantes, perfectius cognoscit, quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ, sine materia quidem sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. » Il medesimo insegna anco nell'articolo I della stessa quistione 84.

VII. Affinchè il senso conosca i corpi esterni, S. Tommaso non altro esige se non che questi sieno uniti al senso o all'anima per la loro similitudine o specie. Nella quistione 78, art. I, scrive: « Cum autem operans oporteat aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse

» est, extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animæ conjungi et in anima esse per suam similitudinem, et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum respectu objecti minus communis, quod est *corpus sensibile*: et intellectivum respectu objecti communissimi, quod est ens universale ». L'altro modo non fa rigorosamente al caso nostro, e però l'omettiamo.

Da tutte le cose ragionate in questi paragrafi si rileverà che la dottrina dell'Aquinate intorno i sensi è quella che riconosce la percezione diretta e immediata de' corpi concreti diversa affatto da quella del signor De Grazia, la quale ci lascia bensì credere con certezza morale l'esistenza de' corpi esterni, ma ce ne toglie la conoscenza.

Non ci tratteniamo a sciogliere le difficoltà che il signor De Grazia viene accennando contro questa dottrina, perchè lo scopo propostoci in questa nota quello unicamente si fu di determinare qual sia la vera dottrina dell'Angelico Dottore intorno al principio di sentire e alla percezione dei corpi esterni: scopo che crediamo di aver raggiunto. Le difficoltà poi non s'incontrano meno nella sentenza del De Grazia: anzi in questa avviene delle insolubili affatto, tra le quali v'ha quella di non potersi evitare l'idealismo per lo meno rispetto ai corpi esterni, essendochè la prova morale alla fin fine ci condurrà bensì ad ammettere qualcosa di esterno, ma non riuscirà mai, almeno a quanto ne pare, a farci conoscere i corpi esterni. All'opposto in quella dell'Angelico, seguita dal Galluppi, dal Mamiani, dal Liberatore e da altri dietro il senso comune dell'universo uman genere, il quale crede di apprendere i corpi, e non già le immagini loro, si evita non solo l'idealismo, ma, tutte eziandio si

sciolgono le difficoltà meglio che in altra ipotesi qualunque, quando però si tenga il debito conto di tutti i principii che esso pone, e si esplichino ed armonizzino secondochè porta la loro natura, come speriamo coll'assistenza del Padre de' lumi e del sovrano Signor delle scienze di mostrare nella Scienza prima, che bramiamo di far succedere alle Discussioni di filosofia morale, meta di quelle di filosofia razionale.



PARTE SESTA

DISCUSSIONI DI TEOLOGIA

DISCUSSIONE I.

DI ALCUNE NOZIONI PRELIMINARI
E DELL'ESISTENZA DI DIO.

449. Si offre 1.^o la definizione della Teologia: 2.^o la nozione del suo oggetto: 3.^o e mostrasi che il primo giudizio teologico si è tale: Dio è.

Esposizione della parte I. Teologia val quanto scienza di Dio. Ma essa è parte della filosofia (12), scienza dei supremi principii delle cose (10). Dunque la teologia è per modo nostro d'intendere, la scienza dei supremi principii di Dio.

Dissi per nostro modo d'intendere: perchè realmente Dio non ha principii, da cui risulti l'essere (110, 145), come sarà dimostrato fra breve.

Esposizione della parte II. La definizione di ogni scienza si fa sempre per lo scibile suo proprio, il quale è il suo proprio oggetto (9, 10). Ma lo scibile della teologia sono i supremi principii, donde per nostro modo di intendere risulta la cognizione, l'essere e l'operare di Dio (145). Dunque l'oggetto della teologia dimora nei supremi principii, donde per nostro modo d'intendere risulta la cognizione, l'essere e l'operare di Dio.

Esposizione della parte III. Dove avanti tutto non sappiasi che un oggetto è, non torna possibile il sapere se abbia principii; giacchè per chi non sa che è, tale oggetto non è punto ed è nulla,

e il nulla non ha principii. Ma la teologia è la scienza dei supremi principii di Dio. Dunque avanti tutto deve sapere che Dio è. Ma l'espressione: Dio è: si fa evidente che è un giudizio. Esso è dunque il primo pronunciato dalla teologia.

Sotto il nome *Dio* poi vogliamo indicare l'essere migliore possibile, cioè l'essere assoluto, necessario, immutabile, infinito, eterno e cagione universale di tutto.

450. Ciò premesso, dimostrasi la verità del ricordato giudizio: Dio è, ovvero Dio è esistente 1.^o con argomenti metafisici: 2.^o con argomenti fisici: 3.^o con argomenti morali.

Esposizione della parte I. Il mondo è per natura effetto; poichè essendo mutabile, non esclude ogni relazione di dipendenza da altri esseri (203), ed è per natura dipendente ed effetto (205). Ma ogni effetto è avente causa (200). Il mondo dunque ha una causa. Ora se la causa del mondo non è assoluta, ne segue, che tutto quanto esiste è effetto senza causa, il che è contraddittorio, poichè l'effetto è avente causa. Dunque la causa del mondo è assoluta, ovvero è un'essere assoluto, cioè Dio. Più. Il mondo è effetto perchè essendo soggetto di perenni mutamenti, può non essere (292), ed è per natura contingente ed effetto (202). Ma ogni effetto è avente causa (200). Dunque il mondo ha una causa. Ma se questa causa è contingente e non necessaria, ne segue che tutto quanto mai esiste è effetto senza causa, il che è assurdo, essendochè l'essenza di effetto quella si è di avente causa. Dunque la causa del mondo non è contingente, ma necessaria, ossia un essere necessario, cioè Dio. Più. Il mondo è necessariamente effetto, perchè è soggetto di continui mutamenti, e perciò mutabile ed effetto (202) necessariamente. Ma ogni effetto è avente causa (200). Il mondo ha dunque

una causa. Ora se tal causa è mutabile, ne segue che tutto quanto esiste è effetto senza cagione; la qualcosa, come si è già detto, è una contraddizione. La cagione dunque del mondo è immutabile, ossia è un essere immutabile, cioè dire Dio. Più. Il mondo è necessariamente effetto, perchè essendo soggetto di mutazioni reali e risultando da parti reali, è necessariamente limitato e finito, e per conseguente effetto (203). Ma ogni effetto è avente causa (200). Dunque il mondo ha una causa. Ora se tal causa è limitata e finita, ne deriva che tutto è effetto senza causa, il che è contraddittorio. La causa dunque del mondo è illimitata e infinita, ovvero è un essere illimitato e infinito, val quanto dire Dio. Da ultimo nel mondo havvi di molte cose, le quali cominciano di esistere (202, 292). Ma ciò che comincia di esistere è avente causa (205). Dunque molte cose nel mondo hanno una causa. Ora se tal causa ha cominciato anch'essa ad esistere, ne scaturisce che tutto è effetto senza causa, il che è contraddittorio. Dunque delle cose che cominciano di esistere nel mondo vi ha una causa, la quale non comincia ad esistere, cioè eterna (208) ossia esiste un essere eterno, cioè Dio.

Il giudizio: Dio è esistente: è dunque evidente. La medesima verità può venir dimostrata anche applicando gli stessi principii al me pensante.

Esposizione della parte II. Il mondo è costantemente, uniformemente e universalmente ordinato, come risulta dallo studio delle scienze fisiche, fiteologiche e fisiologiche per nulla dire delle morali (288, 289). Ma il mondo ordinato, risultando da parti realmente distinte ed unite insieme contingentemente, è necessariamente effetto. Dunque esige una causa proporzionata uniente tali parti, cioè costante, uniforme e universale. Ma tal causa non può essere cieca e casuale, cioè gli atomi im-

prodotti semoventi, come vogliono gli atei. Imperocchè primo, gli atomi finiti e mutabili sono effetti (202, 203) e prodotti: secondo, essendo materia sono inerti e non ispiegano l'ordine dei viventi (253): terzo, essendo inerti, il moto è loro accidentale, non essenziale (292). Ma l'accidentale è incostante, vario e particolare, ed incapace di effetti costanti, uniformi e universali. Dunque la causa del mondo ordinato non può essere cieca o il caso, ma bensì intelligente, costante, uniforme e universale, superiore a tutto il creato, cioè Dio. Più. La causa del mondo ordinato deve esser capace di produrre l'unità costante, uniforme e universale nella massima della varietà, poichè l'ordine è unità nella varietà (199), e il mondo è unità costante, uniforme e universale nella più grande varietà (289, 290). Ora se poniamo per causa di tale unità una intelligenza superiore in immenso alle umane ed increata, la troviamo capace di tale effetto, ma non già se vi sostituiamo il concorso fortuito degli atomi, od anche un'intelligenza creata, poichè l'effetto sarebbe sproporzionato. Dunque una intelligenza superiore alle create, che ha ordinato il mondo, esiste. Più. Non poteva l'ordine del mondo riuscire costante dove non fossero state prevedute tutte le cause perturbatrici possibili in numero, peso e misura, ed insieme così infrenate e temperate che l'ordine non riuscisse mai vinto. Ora ciò esige non pure una causa intelligente, ma anco infinita, la quale sola conosce tutte le cose possibili in numero, peso e misura. Dunque una causa intelligente infinita ordinatrice del mondo, ossia Dio, esiste. In fine un effetto ordinato è un effetto ragionato, poichè la ragione vede che, posto il fine, è forza porre i mezzi proporzionati a conseguirlo, come poste le premesse è forza porre la conclusione, e posta la causa è gran mestieri

porre l'effetto. Ora il mondo è un effetto ordinato. Dunque è un effetto ragionato, il quale esige una causa ragionatrice ordinante. Ma il mondo ordinato è effetto costante, uniforme e universale, il quale esige una causa intelligente, universale e superiore ad ogni ente creato. Dunque esiste una causa intelligente, universale dell'ordine del mondo superiore ad ogni ente creato, val quanto dire Dio.

Prova della parte III. Non è mai stato trovato popolo nè antico, nè moderno, il quale non abbia professato qualche religione, e però riconosciuto l'esistenza di qualche ente superiore alla natura creata intera, cioè una qualche divinità. « Non è » ancora provato, dice il signor Schoell, che v'abbia un popolo senza religione. Dacchè gli uomini » si raccolsero in società, riconobbero l'esistenza di » esseri superiori alla loro natura e disposti ad » esercitare sopra il loro destino un influsso benefico, se si rendevano favorevoli, e malefico, » ove se ne irritasse lo sdegno ». Così il Balbi nel suo compendio di Geografia, al capitolo decimoterzo dei principii generali di Geografia. Ora un consenso sì costante, sì uniforme nella sostanza e sì universale e ad un tempo concorde pienamente con tutti i veri della religione la più progredita e illuminata, ha tutti affatto i caratteri del senso comune, il quale non erra (121, 122). L'esistenza dunque di qualche divinità è un vero indubitato.

451. Obbiettasi: se un effetto non ha proporzione colla causa, non può manifestarcela; ma il mondo finito non ha proporzione con Dio infinito. Dunque dal mondo finito non può dimostrarsi che Dio esiste.

Rispondo, distinguendo la minore: il mondo finito non ha proporzione di essere con Dio, essendovi tra l'uno e l'altro un infinito intervallo, concedo; non ha proporzione di dipendenza propria

di ciò che è effetto, nego. Però nego conseguente e conseguenza.

Istanza: un effetto finito non esige altro che una cagione finita: ma il mondo è un effetto finito: dunque non esige che una causa finita.

Rispondo, distinguendo la maggiore: un effetto finito non esige altro che una cagione finita, quando non è prodotto tutto l'essere, si può concedere; quando è prodotto tutto l'essere di lui, si nega. Il produrre tutto l'essere dell'effetto è produrlo da nessuna preesistente sostanza, è crearlo (268, 269, 274), la qual cosa esige la causa assoluta Dio. Perciò, concessa la minore, nego conseguente e conseguenza.

Ho detto che quando non è prodotto tutto l'essere dell'effetto si può concedere la maggiore; ma ciò s'intende quando l'effetto non sia universale (279): altrimenti la concessione sarebbe falsa, come è falso che un ente creato muti una legge di natura (292).

452. Kant obietta 1.^o i principii, da cui si deduce l'esistenza di Dio, non hanno valore oggettivo e reale: 2.^o le date dimostrazioni risolvonsi in questa; l'ente infinitamente perfetto è possibile, e però esiste, la quale non ha valore oggettivo. Dunque la reale esistenza di Dio non si dimostra.

Rispondo al primo, negando l'asserzione: i principii, da cui si deduce l'esistenza di Dio sono analitici, essendosi dimostrati identici (200, 202, 203, 204, 205). Ora i giudizi analitici sono per loro natura ipoteticamente di valore oggettivo e reale (40). Dunque è assurdo, che i principii da cui deducesi l'esistenza di Dio, non abbiano valore oggettivo e reale.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione ancora. Si risolverebbe nella dimostrazione accennata quando avessero il punto non solo di arrivo, ma

ben anco di partenza comune. Ora il punto di partenza non è comune; poichè quella parte dall'ente infinitamente perfetto possibile; laddove le nostre partono dall'ente imperfetto e finito non già possibile, ma reale ed esistente, vale a dire, dal mondo. Dunque non risolvonsi le nostre in quella. Perciò nego conseguente e conseguenza.

453. Dimostrasi 1.^o che il giudizio: Dio è esistente: è bensì per sè noto in sè: 2.^o ma non è per sè noto all'uomo: 3.^o e che la dimostrazione dell'esistenza di Dio dal concetto di lui non ha valore.

Prova della parte I. Il dire Dio e il dire ente necessariamente esistente è tutt'uno (450). Ma di tale giudizio, supposti per sè noti i termini, come riuscirebbe per sè nota la necessità, così fora per sè nota l'identità del soggetto col predicato, nascendo quella da questa (37). Dunque per chi primitivamente conoscesse il soggetto Dio o l'essenza vera di lui, sarebbe per sè noto il giudizio: Dio è esistente.

Prova della parte II. L'uomo naturalmente non intuisce la vera essenza reale di Dio, come non intuisce Dio (430). Ma se il giudizio: Dio è esistente: fosse per sè noto all'uomo, dovrebbe intuirlo, poichè dovrebbe intuire l'identità dei termini. Dunque non è per sè noto all'uomo. Più. L'intelletto umano non può intuire naturalmente se non se oggetti concreti mescolati con atto e potenza, poichè esso pure è mescolato con atto e potenza, e l'oggetto naturale è proporzionato alla facoltà. Ma Dio è un concreto, atto puro e fuori di ogni ombra di potenza. Dunque l'intelletto umano non può intuire naturalmente Dio nel suo essere concreto. Ma se il giudizio mentovato è per sè noto all'uomo, l'intelletto umano dovrebbe aver tale intuizione. Dunque il mentovato giudizio non è per sè noto all'uomo. Più. L'intelletto umano non può natural-

mente intuire se non l'infinito potenziale, cioè l'ente in genere, perchè esso è soltanto infinito in potenza e non in atto e l'oggetto naturale è proporzionato alla facoltà. Ora Dio è l'infinito in atto senza vestigio di potenza. Dunque l'intelletto umano non può intuire naturalmente Dio nel suo essere concreto attuale. Ma di tale intuizione sarebbe mestieri, dove il ricordato giudizio fosse per sè noto all'uomo. Dunque è forza dire che tal giudizio non è all'uomo per sè noto. Più. L'uomo possiede un intelletto avente l'essere nel sensitivo (317). Ma l'oggetto naturale è proporzionato alla facoltà naturale. Dunque l'oggetto naturalmente proporzionato all'intelletto dell'uomo è quello che ha l'essere nel sensibile (317). Ora ripugna che Dio abbia l'essere suo concreto nel sensibile. Dunque non è oggetto naturalmente proporzionato all'intelletto dell'uomo. Ma ciò si oppone all'esser per sè noto all'uomo il mentovato giudizio. Dunque che Dio esista non è un giudizio per sè noto all'uomo.

Prova della parte III. La dimostrazione dell'esistenza di Dio dal concetto di Lui è quella che « analizza le definizioni che si danno della voce Dio, » che riduconsi a quella di ente assoluto necessario, a sè, perfettissimo, infinito: e dal valore » di tali nozioni tutte proprie ed esclusive di Dio » ricava, che Ei non può non essere, che non può » darsi uno di tali attributi a cosa che non sia » reale e rimanga solo nudamente possibile ». Così scrive nel riassunto del suo sistema filosofico il P. Romano, uno dei più abili ingegni partigiani della dimostrazione ricordata dell'esistenza di Dio. Ciò premesso, argomentiamo così: le definizioni che si danno della voce Dio, si assumono quali principii o premesse per concluderne la reale esistenza di Lui. Ma tal conclusione esige di necessità che le premesse sieno oggettive e reali, ossia

che contengano l'esistenza reale di Dio (70, 72, 73). Dunque le definizioni della voce Dio devono essere nozioni certe ed evidenti della reale esistenza di Dio.

Ora tale certezza ed evidenza o l'hanno per sè o per dimostrazione. Che l'abbiano per sè, è falso in primo luogo, perchè si suppone falsamente che noi vediamo Dio intuitivamente. In secondo luogo, perchè tutti i filosofi, eccetto i pochissimi partigiani di questa sentenza che combattiamo, stanno per la negativa; il che fa segno indubitato che tal evidenza manca. Bisognerà dunque prima dimostrare che tali definizioni sono nozioni della reale esistenza di Dio: la qualcosa vale quanto dire che l'esistenza reale di Dio deve dimostrarsi indipendentemente da esse. Terzo, perchè tali definizioni contengono implicitamente tutt'al più l'idea di esistenza in generale, e lasciano sempre in dubbio se la esistenza che si conclude di Dio nel conseguente sia ideale, ovvero reale e fuori della mente, come apparirà anche meglio dalla soluzione delle obbiezioni. Dove poi si accetti il secondo, è forza accettare che l'esistenza reale di Dio fuori della mente è già provata per altra via indipendentemente da quelle definizioni. Concluesi quindi che dalle definizioni della voce Dio analizzate quanto vogliasi non può dimostrarsi la reale esistenza di Lui.

454. Si obietta contro la seconda parte: Dio è la prima verità: ma la prima verità è per sè nota: dunque che Dio esiste è una verità per sè nota.

Rispondo distinguendo primo la maggiore: Dio è la prima verità, cioè la prima cosa, com'è la prima cagione, concedo; Dio è la prima verità, cioè la prima nota a noi, nego.

Distinguo poscia la minore: la prima verità o cosa nota a noi è per sè nota a noi, concedo; la prima verità o cosa la quale non è nota a noi avanti

ogni altra, è per sè nota a noi, nego. Perciò nego il conseguente e la conseguenza.

455. Si insta: la cognizione vera è conforme all'ordine delle cose in sè stesse: ma tal ordine è che esse non sono senza Dio: dunque non può aversene vera cognizione senza vera cognizione di Dio.

Rispondo distinguendo la maggiore: la cognizione vera assoluta è conforme all'ordine di derivazione delle cose, nego; la cognizione vera relativa è conforme all'ordine di derivazione delle cose, sùdistinguo: è conforme all'ordine di derivazione delle cose in quanto è rappresentazione oggettiva di esso ordine, concedo: è conforme all'ordine di derivazione delle cose nel suo svolgimento soggettivo in quanto che la prima idea dell'uomo corrisponda alla prima cosa, nego. Le cose create si possono pensare e per modo assoluto e per modo relativo. Per modo assoluto; primo, perchè sono sostanza ed esistono in sè. Ma sotto tale rispetto sono pensabili per sè stesse ed assolutamente. Dunque si ha di loro una cognizione assoluta. Secondo, perchè se non si possono pensare in sè stesse, ciò non può provenire se non dal non essere esistenti in sè. Ora ciò argomenta esser le cose create non altro che accidenti e modi non aventi soggetto, il che ripugna; oppure aventilo soltanto in Dio; la qual cosa è assurda quanto il panteismo che stabilisce. Dunque delle realtà create si ha una cognizione anche assoluta. Terzo, perchè i sensi non colgono le relazioni (300): ma se le cose sono puri relativi, i sensi non possono avere oggetto. Dunque le cose non sono puri relativi. Ma se per modo assoluto si apprendono coi sensi, molto più si possono apprendere con l'intelletto, essendo facoltà più sublime (321). Dunque delle cose create si ha una cognizione anche assoluta.

Le cose create però si ponno pensare anche per modo relativo. Poichè dopo averne appreso l'essere, la mente, essendo progressiva di sua natura, ne analizza i modi varii di essere, e trovandole mutabili, contingenti, finite e composte, e però effetti (202, 205), le viene a conoscere sotto la ragione di esseri *aventi causa* ossia relativi ad una causa assoluta (207, 259) Dio.

Si può considerar la cognizione relativa anche secondo l'elemento oggettivo e soggettivo (324, 325). Se nel primo modo si guarda, essa deve conformarsi più o meno perfettamente all'ordine di derivazione delle cose create da Dio, qual è; in ciò si conviene. Ma il punto di quistione si è quest'altro; cioè se la cognizione debba conformarsi nel suo svolgimento soggettivo al detto ordine per forma che la prima notizia esser debba quella della prima cosa, cioè di Dio cagione di tutte le altre cose. Alla qual domanda rispondesi negativamente: perchè delle cose abbiamo, come ora si è dimostrato, una cognizione assoluta, la quale precede la relativa. Perchè il corso della nostra cognizione move generalmente dalla contemplazione dell'effetto a quella della cagione: e se ciò fosse falso, le scienze che hanno per proprio di indagare le cause, sarebbero un controsenso, perchè indagherebbero ciò che è già trovato. Dunque possiamo conoscere prima l'effetto che la cagione, come possiamo conoscere il figlio, in quanto è uomo tale senza conoscere il padre. Laonde, concessa la minore, negasi il conseguente e conseguenza.

456. Si insta: la cognizione assoluta delle cose create non è conforme all'essere loro relativo, altrimenti sarebbe relativa. Dunque è falsa.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: la cognizione assoluta delle cose create non è conforme all'essere relativo loro esplicitamente, concedo; im-

PLICITAMENTE, nego. La cognizione assoluta delle cose create non ne è cognizione compiuta, ma iniziale ed incompiuta, la quale ripugna che non inchiuda la tendenza a divenir compiuta e a conformarsi progressivamente per guisa perfetta all'essere delle medesime. Quindi la questione si riduce a sapere se la cognizione imperfetta ed iniziale, e quindi progressiva, sia falsa, e vera soltanto la perfetta e compiuta, e perciò non progressiva. Se si ammette la falsità della prima e la verità soltanto della seconda, ne deriva che Dio soltanto conosce il vero, e che nessun intelletto è possibile fuori di Lui. La qual cosa è assurda. Il perchè diniegasi il conseguente e la conseguenza.

457. Altra istanza: la mente non può dal finito formare l'idea dell'infinito. Ma Dio è infinito. Dunque dal finito non può formare l'idea di Dio, la quale si trae perciò da Dio immediatamente veduto.

Rispondo, distinguendo la maggiore: non può formare l'idea dell'infinito senza astrarre l'essere dai limiti, concedo; mediante ciò, suddistinguo: non può formarne l'idea intuitiva, concedo; astrattiva, nego (186). Concessa poscia la minore, distinguo il conseguente: senza l'astrazione dai limiti non può dal finito formare l'idea di Dio, concedo; mediante l'astrazione dai limiti, suddistinguo: non può formare l'idea intuitiva di Dio, concedo; l'idea astrattiva, nego. L'idea di Dio dunque non si trae da Lui immediatamente veduto. Avvertiamo che qui si parla di poter naturale (186).

458. Obbiettasi: noi possediamo l'idea primitiva dell'ente illimitato; poichè è il vincolo di ogni giudizio anche primitivo. Ora Dio è l'ente illimitato. Dunque l'idea di Dio è primitiva (Romano, *Scienza dell'uomo interiore*, vol. III, capo II verso il fine).

Rispondo, distinguo la maggiore; possediamo.

l'idea primitiva di ente illimitato, cioè comune all'assoluto e al condizionale, e però astratto, concedo; possediamo l'idea primitiva dell'ente illimitato, cioè non comune all'assoluto e al condizionale e però concreto, ossia Dio, nego. Distinguo poscia anche la minore: Dio è l'ente illimitato comune all'assoluto e al condizionale e astratto, nego; Dio non è l'ente comune alle due anzidette categorie, nè quindi l'ente astratto, concedo; laonde nego conseguente e conseguenza. L'ente di cui quivi si parla, dicesi illimitato in quanto che esprimendo il comune di tutte le cose per sè è concepito capace di esistere e come assoluto e come condizionale. Ma poichè il condizionale non può esistere senza la condizione, cioè senza l'assoluto (200), così dalla esistenza reale, certa ed evidente del condizionale ossia del mondo, se ne conduce l'esistenza dell'assoluto, ossia di Dio. Per tal modo si acquista l'idea di Dio esistente. Inoltre se l'argomento fosse vero, il panteismo ne sarebbe la base fondamentale necessariamente presupposta, poichè Dio sarebbe la copula di ogni giudizio, come dice la causale della maggiore, la qual cosa importa il panteismo (164).

459. Istanza: si conceda che abbiamo l'idea primitiva dell'ente illimitato astratto: ma l'astratto presuppone il concreto, da cui si astraе. Dunque abbiamo l'idea primitiva anche dell'ente illimitato concreto, cioè di Dio.

Rispondo, distinguendo la minore: l'astratto presuppone il concreto limitato o illimitato, uno o molteplice, concedo; presuppone il concreto illimitato ed uno, suddistinguo: lo presuppone noto intuitivamente, immediatamente ed esplicitamente, nego; lo presuppone noto astrattamente, mediatamente, cioè per la dimostrazione, che parte dall'intuizione del mondo esistente, dimostrato effetto

reale di una causa non effetto, e implicitamente, cioè noto quanto la conclusione può esser nota prima che deducasi dalle premesse, concedo. Ma ciò non fa che l'idea di Dio esistente sia primitiva; poichè in tal caso non ve ne sarebbe alcuna dedotta, la quale non avesse egual diritto a farsi chiamare primitiva. La qual cosa non regge punto colle nozioni delle notizie primitive date dai logici. Si nega pertanto conseguente e conseguenza.

460. Si obietta contro la terza parte. Noi abbiamo l'idea dell'ente senza limiti: ma l'ente difettivo di esistenza ha limiti: l'ente senza limiti, Dio, ha dunque l'esistenza, ed ecco provata l'esistenza di Dio dal concetto di Lui.

Rispondo distinguendo la maggiore: noi abbiamo l'idea dell'ente senza limiti astratto, concedo; concreto e reale, suddistinguo; avanti la dimostrazione, la quale parte dall'intuizione dell'esistente concreto finito, nego; dopo di essa, concedo. Distinguo poscia anco la minore: l'ente astratto e ideale difettivo di esistenza astratta e ideale (164) propria del suo ordine ha limiti, concedo; l'ente astratto e ideale difettivo di esistenza concreta e reale non propria del suo ordine, ha limiti, suddistinguo; astratti e ideali proprii del suo ordine, nego; concreti e reali non proprii del suo ordine, concedo. Laonde si vede che il conseguente legittimo è: l'ente senza limiti, Dio, ha dunque esistenza ideale, ed ecco provata l'esistenza ideale e non reale di Dio dal concetto di Lui. Il medesimo difetto, cioè di supporre inchiusa l'esistenza di Dio nelle nozioni astratte di ente assoluto, da sè, necessario e perfettissimo, incontrasi nelle altre dimostrazioni dal concetto di Dio, che da quelle si formano, e però, contenti di averne accennato il loro difetto generale, ne trasandiamo l'esame.

DISCUSSIONE II.

DEI PRINCIPII D'ONDE PER NOSTRO MODO D'INTENDERE
RISULTA L'ESSERE DI DIO.

461. Dimostrasi 1.^o che l'essenza metafisica di Dio è l'esistere da sè: 2.^o che Dio non ha principii di produzione: 3.^o ma che anzi esso è la causa universale di tutto l'esistente creato.

Prova della parte I. Il primo concetto a che ci guidano le dimostrazioni intorno all'essere di Dio si è che esso non può non esistere da sè (430): poichè esse dimostrano ripugnare che la causa del mondo non esista, e che sia effetto. Ma se l'esistere da sè non fosse l'essenza di Dio, non sarebbe l'oggetto del primo e fondamentale concetto che ci formiamo dell'essere di Lui: nè sarebbe come la radice da cui scaturiscono gli altri concetti, nè ciò per cui differenziasi dagli altri enti. Dunque l'essenza metafisica di Dio è l'esistere da sè. Di qui si vede che in Dio l'essenza è la sua esistenza, e questa è quella senza distinzione di alcuna guisa. Perocchè il giudizio: l'essere, chiamato Dio, è esistente, si è dimostrato necessario assolutamente (430). Ora un giudizio assolutamente necessario, essendo analitico (37, 38), è nella stessa proporzione identico, ed ha il soggetto identico col predicato, e viceversa. Dunque il giudizio ricordato ha il soggetto identico col predicato e viceversa. Ma il soggetto esprime la essenza, e l'esistenza il predicato. Dunque in Dio l'essenza e la esistenza sono assolutamente affatto identiche.

Prova della parte II. Ha principii di produzione soltanto l'essere, che è effetto, e non è da sè. Ma.

ripugna che Dio sia effetto non meno di quello che non esista da sè. Dunque ripugna che Dio abbia principii di produzione.

Prova della parte III. Tutto il creato esistente è effetto universale. Ma l'effetto universale esige causa universale assoluta, cioè Dio. Dio è dunque la causa universale di tutto l'esistente creato.

462. Avendo già dimostrato (450) che Dio è assoluto, necessario, immutabile, infinito, eterno, ci dispenseremo dal parlare di nuovo di questi attributi assoluti di Dio e soggiungeremo soltanto il necessario a compierne la dottrina, cominciando dal provare 1.^o che Dio è sostanza: 2.^o che è infinitamente perfetto: 3.^o e che le perfezioni semplici sono in Dio formalmente ed eminentemente le miste.

Prova della parte I. Ripugna che Dio non esista in sè, perchè non sarebbe da sè ed assoluto. Ma ciò che esiste in sè è sostanza (170). Dunque Dio è sostanza. Questa dimostrazione prova anco che Dio è sostanza tale che esclude necessariamente ogni maniera di accidenti.

Prova della parte II. Dio infinitamente perfetto vuol dire che ha tutte le perfezioni possibili e nel miglior modo possibile. E per fermo se non avesse tutte le perfezioni possibili e nel miglior modo possibile, potrebbe acquistarle in cosiffatta maniera. Ma ciò che può acquistare qualcosa è dipendente, contingente e mutabile (200, 201). Dunque Dio sarebbe dipendente, contingente e mutabile. Ma ciò ripugna (450). Dunque è infinitamente perfetto. Più. Se Dio non avesse tutte le possibili perfezioni e nel miglior modo possibile, potrebbe pensarsi un altro essere, il quale in così fatta maniera le possedesse. Ma quest'essere sarebbe maggiore e migliore di Dio. Dunque Dio non sarebbe il maggiore e miglior essere possibile nè però infinito (185).

Ma ciò ripugna (450). Dunque ripugna che Dio non possenga tutte le possibili perfezioni e nel modo migliore possibile, e però che non sia infinitamente perfetto.

Prova della parte III. Vi ha delle perfezioni, dette semplici e son "quelle che nel loro concetto formale esprimono soltanto realtà, e per sè non includono limitazione e contingenza: tali sono l'intelligenza, la vita ed altre, le quali se hanno limitazione e contingenza, p. e., nell'uomo, ciò avviene in forza di esso soggetto limitato e contingente. Havvene altre poi nominate miste, cioè quelle il cui formale concetto offre realtà difettiva, e seco porta limitatezza e contingenza; di così fatta natura è il potere di muoversi e simili. Ciò premesso, le prime offrono soltanto realtà senza limitazione e contingenza nel formale loro concetto. Ora ogni realtà senza limitazione e contingenza è in Dio; poichè se fosse vedovato di qualche realtà senza limitazione e contingenza, non sarebbe infinitamente perfetto. Dunque le prime sono in Dio secondo il loro concetto formale. Le seconde offrono insieme realtà e difetto. Ma in Dio come vi è ogni realtà, così ne va lontano ogni difetto, appunto perchè infinitamente perfetto. Dunque le seconde dimorano in Lui soltanto in quanto alla loro realtà scevra da' difetti, cioè non secondo il loro concetto formale, ma in una maniera infinitamente perfetta ed eminente, ossia vi dimorano eminentemente.

463. Dimostrasi 1.^o che Dio è semplice: 2.^o e che non ha principii di composizione: 3.^o conseguenza che indi traesi.

Prova della parte I. Il composto è posteriore ai componenti e da loro dipendente, poichè risulta da essi. Ma Dio è il primo essere, e però non posteriore ad alcuno nè dipendente (450). Dunque non è composto ma semplice. Più. Se Dio è com-

posto ed ha parti in qualche guisa distinte realmente, ne segue che l'una non è l'altra perfettamente, e quindi che l'una non ha le perfezioni dell'altra. Ma ciò vuol dire che nessuna parte è infinita, non essendo l'ente il più grande e il migliore possibile. Dunque Dio in tale ipotesi risulterebbe da parti finite. Ora ciò ripugna, perchè Dio sarebbe finito, essendochè è finito un tutto che risulta da parti finite. Dunque in Dio non vi ha composizione nè distinzione qualunque di parti. Più. La parte è minore del tutto ed è finita. Ora se Dio è composto, risultando da parti finite, è necessariamente finito, la qual cosa è assurda. Dunque non è composto, ma semplice. Più. In Dio tutto è necessità assoluta (430), e però assoluta identità (37) e semplicità (197).

Prova della parte II. Se Dio non è composto, ma semplice, anzi se è tutto identico, ne segue che non può avere principii di composizione. Ora Dio è semplice, anzi identico. Dunque non può avere principii di composizione.

Esposizione della parte III. Se in Dio non vi ha che identità, ne consegue che Ei non ricovera nè composizione di sostanza e di accidenti; nè di potenzialità e di atto; nè di essenza e di esistenza; nè di soggetto e di attributi; nè distinzione reale di attributo da attributo; ma soltanto il semplicissimo essere suo, equivalente a tutte le perfezioni migliori possibili, alcune delle quali vengono da noi mirate nelle create cose, come l'immagine nello specchio. E poichè nelle cose create v' hanno tali perfezioni distinte fra loro, così per comodo della nostra mente, la quale non conosce gli oggetti, se non formandosene varii concetti, usiamo distinguere con distinzione mentale le une dalle altre anco le perfezioni esistenti in Dio.

464. Dimostrasi che Dio è uno, non molti 1.^o dal

concetto dell' ente infinitamente perfetto: 2.^o dal concetto dell'essere semplicissimo: 3.^o dalla assoluta identità dell'essenza divina con la divina esistenza.

Esposizione della parte I. Era opinione dei pagani, che esistessero più Iddii. La questione presente cerca se vi sieno più Iddii aventi la stessa essenza o natura specifica, ma non individuale a simiglianza degli uomini, i quali sono identici nella essenza specifica, sebbene abbiano natura individuale distinta realmente l'uno dall'altro. Ciò avvertito, diciamo, che dove esistono più Dei realmente distinti tra loro a somiglianza degli uomini, l'uno non può avere tutto quello che ha l'altro, come nessun uomo ha tutto quello che hanno gli altri; poichè se così non è la cosa, non sono distinti: e però nessuno di tali Dei ricovera tutte le perfezioni possibili. Ma Dio essendo infinitamente perfetto, ha tutte le perfezioni possibili e nel modo migliore possibile (462). Dunque nessuno di tali supposti Dei è Dio, e più Dei non possono perciò esistere, ma un solo. Più. Se esistono più Dei, o sono eguali o no; se non sono eguali, ne segue che il minore non ha l'indipendenza assoluta, e non avendo tutte le perfezioni, non è infinito, non è Dio. Se poi sono eguali, nessuno di loro ancora è Dio. Primo, perchè se ne può concepire uno migliore di tutti, il quale non abbia eguali. Ora ciò indica che nessuno di loro è infinito, nè Dio. Secondo, perchè l'uno potrebbe operar meno da sè che unitamente agli altri, e però sarebbe imperfetto nell'operare e quindi nell'essere. Ciò indica ad evidenza che nessuno sarebbe infinito, nè Dio. Terzo, avendo il potere eguale, potrebbe l'uno distruggere o impedire gli effetti dell'altro, poichè una forza eguale ed opposta distrugge gli effetti dell'altra. Ciò ancora ad-

dimostra che nessuno potrebbe aver potere pienamente assoluto di operare, nè quindi essere infinito, nè Dio. Dunque non possono esistere più Dei, ma un solo. Più. Se havvi più Dei, niuno è causa universale; il che ripugna all'ente infinitamente perfetto.

Esposizione della parte II. In Dio le proprietà individuanti, sono la natura o essenza divina, e non avviene, come per esempio in Pietro, dove incontrasi il proprio, cioè le proprietà individuanti ed il comune, cioè la natura o essenza comune a tutti gli inferiori; poichè Dio è semplicissimo (463). Ora se esistono più Dei, tutti di necessità sono la natura divina, perchè essendo Dio semplicissimo, non ammette distinzione dell'essenza dall'esistenza. Dunque tutti hanno le stesse proprietà individuanti, e quindi un solo essere divino reale individuo, e sono perciò un solo Dio. Si conferma. La natura o essenza divina, è le sue proprietà individuanti, per cui esiste concretamente, altrimenti Dio non sarebbe semplicissimo. Ma ripugna che vi sieno più Dei, e non sieno tutti la natura o essenza divina, poichè se ne fosse privo alcuno di loro non sarebbe Dio. Dunque se havvi più Dei, ripugna che non sieno la stessa natura divina, cioè un solo Dio.

Esposizione della parte III. La natura divina è una, giacchè essa consiste in ciò che costituisce l'essere il più grande e il migliore possibile, ed in ciò non può non convenirsi da tutti come si conviene. Ma l'essenza è identica con l'esistenza divina (463). Dunque vi ha una sola esistenza divina o un solo Dio esistente. Si conferma. Se sono più Dei, tutti sono la stessa ed una natura divina. Ma l'essenza è identica con l'esistenza divina. Dunque tutti sono la stessa ed una esistenza divina, o in altri termini un solo Dio esistente. A luogo migliore parleremo del doppio principio de' Mani-

chei. Se bene si considera, si rileverà che queste prove, se dimostrano con tutta l'evidenza l'unità di Dio quanto alla essenza, non provano nulla contro la pluralità delle persone aventi la stessa essenza divina. Il mistero adunque della Santissima Trinità se sfugge allo sguardo della pura ragione filosofica perchè a lei superiore, pure non le riesce per nulla contrario.

465. Dimostrasi 1.^o che Dio è eterno; 2.^o che contiene eminentemente e virtualmente ogni tempo; 3.^o e che tutto gli è presente.

Prova della parte I. Eterno è un essere avente durata senza cominciamento, successione e fine (208). Ma Dio ha durata di tal fatta, perchè essendo necessario e immutabile, non può aver cominciamento, nè mutamento o successione, nè fine. Dunque Dio è eterno.

Prova della parte II. L'eternità non avendo limiti è durata infinita, e però equivale o contiene eminentemente ogni durata e per conseguente anche il tempo (462). Ma Dio è eterno. Dunque contiene eminentemente il tempo. Più. Il tempo è contingente ed effetto di Dio. Ma la causa contiene virtualmente l'effetto (275). Dunque Dio contiene virtualmente il tempo.

Prova della parte III. Nell'eternità sta compreso il tempo senza la successione, e però nell'eternità niente passa, niente viene, ma tutto è. Ora Dio è eterno. Dunque innanzi al guardo di Dio niente passa, niente viene, ma tutto è, cui il tempo comprende. Ma se niente passa, nè viene, ma tutto è, si fa chiaro non esservi nè passato, nè futuro, ma solo presente. Dunque, dinanzi al guardo di Dio niente è passato, niente è futuro, ma tutto è presente. Laonde con un solo e semplice atto Dio conosce tutto ciò che è accaduto, accade e sarà per accadere nel tempo. Per isciogliere intorno a que-

sto punto le difficoltà che possono nascere, deve bene ritenersi che l'eternità non è il tempo, ma equivale ad ogni tempo, per cui Dio conosce la durata successiva per forma non successiva soggettivamente, poichè le conosce nella sua divina essenza, come vedremo tra poco (469, 470).

DISCUSSIONE III.

DEI PRINCIPII D'ONDE PER NOSTRO MODO DI CONCEPIRE
RISULTA L'INTENDERE DI DIO.

466. Dimostrasi 1.^o che Dio è intelligente: 2.^o e volente: 3.^o e che l'intelletto e la volontà ne sono l'essenza: 4.^o come anche l'intendere ed il volere.

Prova della parte I. L'anima umana è un effetto intelligente di Dio, perchè da Lui immediatamente creata (361). Ma ogni effetto intelligente è avente causa intelligente, poichè se ciò non fosse, non avrebbe causa proporzionata. Dunque l'anima umana ha per causa Dio intelligente. Più. L'ordine del mondo esige una causa assoluta intelligente (450). Tal causa è Dio. Dunque Dio è intelligente. Più. Dio è causa assoluta del mondo (450). Ora o ha potuto non determinarsi a crearlo, o non ha potuto non determinarsi. Quest'ultimo è assurdo, perchè allora Dio non potrebbe stare senza il mondo e non sarebbe assoluto. Dunque ha potuto non determinarsi a creare il mondo. Ma chi può non determinarsi a fare è libero. Dunque Dio è causa assoluta del mondo e libera. Ma la libertà di azione conviene soltanto agli esseri intelligenti (350). Dunque Dio è intelligente. Più. L'intelligenza è perfezione, poichè gli enti intelligenti hanno un operare più vasto degli altri non intelligenti, come

l'esperienza dimostra. Ora in Dio alberga ogni perfezione (462). Dunque esso è intelligente. Più. L'intelligenza è perfezione semplice (462). Ma ogni perfezione semplice è formalmente in Dio. Dunque Dio è intelligente.

Prova della parte II. L'essere intelligente apprende ciò che naturalmente gli conviene, e che è termine e compimento suo e riposo, detto bene e perfezione (254, 257) perchè è riflessivo. Ora all'apprensione consiegue la tendenza proporzionata (244) la quale, se è ragionevole, chiamasi volontà. Dunque Dio, essendo intelligente, è fornito di volontà. Più. Dio è fornito di libertà, come poc'anzi è stato dimostrato. Ma la libertà non è altro che la volontà libera (330). Dunque Dio è dotato di volontà. Più. Ogni essere tende secondo sua natura alla sua natural perfezione, come la potenza tende secondo natura all'atto e questo all'oggetto. Ora la perfezione naturale o si possiede dagli esseri in potenza, e allora è nei medesimi la tendenza naturale ad acquistarla in atto; ovvero si possiede da esso loro in atto, e allora è nei medesimi la tendenza naturale a riposare in tale possesso e a conservarvisi. Dunque in ogni ente dimora la naturale tendenza ad acquistare la propria naturale perfezione, ovvero la tendenza a riposarvi e a conservarvisi, tendenza detta volontà se è ragionevole. Ora Dio, essendo infinitamente perfetto, non ha la prima maniera di volontà. Dunque va adorno della seconda necessariamente.

Prova della parte III. Se l'intelletto e la volontà sono distinti dalla essenza, in Dio vi ha composizione. Ora ciò è assurdo (462, 463). È dunque assurdo che l'intelletto e la volontà si distinguano dall'essenza divina e che con lei non si identifichino.

Prova della parte IV. Se l'essenza divina non è l'intendere e il volere, Dio può senza distruggersi

passare dalla potenza all'atto, o almeno da un atto all'altro. Ma ciò portando in Dio mutazione, è assurdo (450). Dunque è assurdo che l'essenza di Dio non sia l'intendere e il volere. Più. Ciò inchiuderebbe composizione di potenza e di atto, di sostanza e di modi. Ma ogni composizione ripugna in Dio (465). Dunque ripugna che l'intendere e il volere non sieno l'essenza di Dio.

467. Dimostrasi 1.^o che la cognizione o la scienza di Dio è infinitamente perfetta: 2.^o e se ne noverano le proprietà.

Prova della parte I. La cognizione o la scienza di Dio è l'essenza di lui, è Dio stesso (462). Ora Dio è infinitamente perfetto (388). Dunque la scienza di Dio è infinitamente perfetta. Più. Se tale non fosse, sarebbe manchevole, perfettibile, mutabile, finita e contingente. Ma essa è Dio. Sarebbe dunque Dio manchevole, perfettibile, mutabile, finito e contingente: la qual cosa è assurda.

Esposizione della parte II. Essa è assoluta, eterna e immutabile perchè è identica con Dio assoluto, eterno e immutabile; è infallibile, perchè ove altrimenti fosse, non potrebb'essere infinitamente perfetta e tornerebbe di nuovo ad aversi Dio dipendente e finito: il che è assurdo.

468. Dimostrasi 1.^o che Dio conosce sè stesso: 2.^o e perfettamente.

Prova della parte I. Dio è infinitamente intelligibile, perchè essere infinito. Ma è inoltre intelligente e però capace di conoscere sè stesso, come è capace di conoscere l'intelligibile. Dunque può conoscere sè stesso. Ma se non conosce sè stesso in atto necessariamente, la sua scienza è imperfetta, dipendente e mutabile: Dunque Dio conosce sè stesso in atto necessariamente. Di più. La cognizione è possibile quando l'oggetto è presente al conoscente (241). Ma l'essere di Dio è presente all'atto di Dio

conoscente, poichè è anzi identico con l'intendere. Dunque è possibile che Dio conosca. Ma in Dio ripugna la possibilità senza l'atto. Dunque ripugna che non conosca sè stesso.

Prova della parte II. La cognizione di un oggetto è perfetta, quando si conforma a lui tanto pienamente, che non resti di lui più nulla da conoscere. Ma Dio ha di sè appunto tal cognizione, perchè il suo conoscere è il suo essere, e il suo essere è il suo conoscere (466). Dunque conosce sè stesso perfettamente.

469. Si dimostra 1.^o che Dio conosce anche tutte le altre cose: 2.^o che le conosce colla sua divina essenza: 3.^o e che con essa conosce sè qual oggetto primario, e l'altre cose quale oggetto secondario.

Prova della parte I. Dio è causa intelligente universale di tutte le altre cose che non sono Dio. Ma la causa intelligente conosce sè stessa causante i suoi effetti, anzi li prevede in sè avanti di produrli, poichè li produce perchè li vuole e senza pre conoscerli non potrebbe volerli. Dunque Dio conosce i suoi effetti o le cose tutte da lui prodotte. Più. Iddio produce le cose. Ma le produce col conoscerle perchè il suo conoscere è il suo essere e il poter di produrle (466). Egli dunque conosce tutte le cose che produce.

Prova della parte II. Se il principio di intendere sè e le cose detto idea (324, 325), non fosse in Dio l'essenza, dovrebbe essere qualcosa di esterno, ovvero di accidentale. Ma ciò ripugna, quanto che la operazione intellettuale divina sia imperfetta e dipendente da esseri esterni. Dunque il principio con cui conosce sè e le cose è la sua essenza. Più. Il principio di intendere è l'atto con cui intende sè e le cose. Ma l'atto di intendere è la sua essenza, giacchè l'intendere di Dio è la sua essenza (466).

Dunque il principio di intendere è la sua essenza. Più. Dio conosce le cose in sè medesimo, come gli effetti nella loro cagione. Ma Dio è cagione in quanto è; ed il suo essere è la sua essenza ed è per la sua essenza. Dunque conosce le cose per la sua essenza.

Prova della parte III. Dio è causa universale di tutte le cose. Ma l'essere della causa va innanzi a quello degli effetti e però quello è primario e questo secondario. Dunque se la cognizione divina è perfettamente conforme alle cose, deve Dio conoscere sè stesso qual oggetto primario e le cose qual oggetto secondario. Ora la cognizione di Dio è appunto perfettissima (467). Dunque Dio conosce sè qual oggetto primario e le cose qual oggetto secondario. Più. La cognizione dell'antecedente è prima di quella del conseguente, appunto perchè l'una è causa dell'altra. Ora Dio conosce le altre cose, in quanto se ne conosce causa. Dunque la cognizione di sè stesso va innanzi a quella delle cose, e però Dio conosce sè stesso quale oggetto primario e le cose qual oggetto secondario.

470. Si dimostra 1.^o che tutte le cose sono conformi alle idee che ne ha Dio: 2.^o che sono conformi all'essenza di Lui: 3.^o che sono partecipazioni della divina essenza: 4.^o e si assegna il modo, col quale Dio può tutte conoscerle nella sua essenza.

Prova della parte I. Nelle cose create non vi ha se non ciò che Dio vi pone: ma Dio non pone nelle medesime se non se ciò che vuole: dunque non vi ha nelle cose se non ciò che Dio vuole. Ma il volere presuppone il conoscere: dunque Dio non pone nulla nelle cose che prima non conosca e però tutte le cose sono conformi perfettamente alla idea che Dio ne ha prima di produrle. Più. Un agente intellettuale, ossia un artefice, non può

produrre al di fuori l'artefatto se non conformandolo all'idea esemplare (229). Ma Dio è l'agente intellettuale, ossia è l'artefice universale di tutte le cose (450, 466). Dunque non può produrle al di fuori se non conformandole all'idea esemplare che ne ha, e però le cose sono conformi all'idea che ne ha Dio.

Prova della parte II. Tutte le cose sono conformi all'idea che ne ha Dio: ma l'idea che ne ha Dio, è la sua essenza, com'è la sua essenza il suo intendere (466): dunque tutte le cose sono conformi all'essenza di Dio.

Prova della parte III. Tutte le cose sono o possono essere prodotte al di fuori in quanto sono conformi, simiglianti e imitanti l'essenza divina (224, 225). Ora un essere che sia simiglianza e imitazione di un altro, il quale ne è come il modello perfetto, dicesi partecipazione di lui. Dunque tutte le cose sono partecipazioni dell'essenza di Dio.

Prova della parte IV. La essenza divina contiene tutte le perfezioni possibili delle cose formalmente od eminentemente, perchè infinitamente perfetta (462): e virtualmente perchè possiede la virtù di produrle al di fuori (283) per modo da potersi comparare alle cose stesse siccome l'atto perfetto all'imperfetto. Ora egli è evidente che chi conosce l'atto perfetto, può per esso conoscere anche l'atto imperfetto non pure con cognizione comune e confusa, ma ancora con cognizione propria e distinta, come chi conosce l'uomo conosce anche l'animale: e chi conosce il dieci, conosce anche il cinque con cognizione non comune e confusa, ma propria e distinta. Dunque se Dio conosce perfettamente l'essenza sua, conosce anche tutte affatto le cose prodotte e producibili perfettamente. Ma Dio conosce perfettamente l'essenza sua (468). Dunque conosce in essa perfettamente anche tutte le

cose prodotte e producibili. Più. L'essenza di Dio è la perfetta rappresentazione dell'essere che le cose hanno o possono avere al di fuori, ossia è l'essere loro ideale perfetto, perchè Dio è causa delle cose per intelletto. Ma l'essere ideale perfetto delle cose ne è la cognizione perfetta. Dunque la essenza di Dio è la cognizione perfetta delle cose, e però Dio le conosce perfettamente in essa.

471. Dimostrasi che Dio conosce perfettamente nella sua essenza 1.º tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro: 2.º tutti i futuri liberi: 3.º e tutti i possibili: 4.º tutti i futuri condizionati.

Prova della parte I. Tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro sono effetti di Dio causa universale. Ma non li produce se non perchè li vuole, ed il volerli esige il conoscerli. Dunque Dio conosce tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro. Ma è causa universale perchè è da sè o per la sua essenza. Dunque Dio conosce tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro, conoscendo la sua essenza. Più. Dio per la sua essenza è causa di tutto ciò che fu, è e sarà esistente nel tempo. Ma egli conoscendo perfettamente la sua essenza, deve conoscerne perfettamente anche tutti gli effetti; poichè è impossibile conoscere una causa di guisa perfetta quando non si conosca fin dove estendasi la sua virtù causativa. Dunque Dio conoscendo la sua essenza abeterno, conosce anche abeterno tutti gli esistenti nel tempo passato, presente e futuro. Questa maniera di cognizione domandasi dai teologi scienza di *visione*.

Prova della parte II. Iddio conosce tutti i contingenti esistenti nel tempo. Ma i futuri liberi sono contingenti esistenti nel tempo. Dunque conosce i futuri liberi. Più. Anche ad essi si estende la sua

causalità senza togliere l'essere libero dell'atto (281): altrimenti la sua essenza non sarebbe causa universale. Ma Egli conosce perfettamente la sua essenza. Dunque conosce perfettamente anche tutti i futuri liberi. Più. Tutto ciò che con successione apparisce nel tempo è presente all'eternità, la quale esclude ogni successione (463). Ora Dio, essendo l'eternità, conosce le cose come sono nell'eternità. Dunque ha presente tutto ciò che succesivamente apparisce nel tempo, e quindi conosce senza successione i futuri liberi. Più. Se non avesse tal scienza, Dio sarebbe imperfetto, il che ripugna.

Prova della parte III. Havvi molte cose che Dio può fare, cui tuttavia non farà. Ma non avrebbe il potere di farle, dove non le conoscesse, giacchè tal potere è l'intendere divino (466). Dunque conosce anche le cose che può fare, ma che non farà, ossia i possibili. Più. Dio conoscendo la sua essenza perfettamente, conosce fin dove si estende la sua virtù causativa. Ma questa si estende a tutto ciò che non ripugna ad essere recato all'atto, cioè a tutti i possibili. Dunque Dio conosce perfettamente tutti i possibili, conoscendo la sua essenza. Da ciò si vede come i possibili sieno non solo conosciuti da Dio, ma ben anco radicati in Essolui. Tal cognizione è la scienza d'intelligenza (162).

Prova della parte IV. Futuri condizionati si chiamano quegli atti i quali sarebbero posti, o esisterebbero, ove ne venisse posta la condizione: p. e., avrebbero Tiro e Sidone fatto penitenza, se in esse avesse Cristo operato quanto operò in Corozain ed in Bethsaida (Matth. 11). Ciò posto, se Dio non conosce infallibilmente i futuri condizionati, non può sapere che cosa faranno gli enti liberi posti nelle tali e tali condizioni e il governo del mondo è impossibile a Dio. Ora ciò ripugna. Dunque ripugna che Dio vada sfornito di tale scienza. Più.

Se tal scienza non è in Dio, o vi è incerta ed oscura, reca in Lui mutabilità, limitatezza, contingenza. Ora ciò è di nuovo assurdo. Più. I futuri condizionati vengono espressi con proposizioni ipotetico-disgiuntive: p. e., se Pietro udirà la predicatione di Cristo, o la seguirà, o no, ecc.: proposizioni le quali sono vere ed hanno radice nell'essenza divina come ogni verità qualunque. Dunque per la sua essenza Dio conosce con certezza i condizionati.

472. Si obbietta contro la parte seconda. Ciò che Dio conosce dall'eternità, deve infallibilmente accadere: ma Dio conosce dall'eternità le umane azioni: dunque le umane azioni devono necessariamente accadere, e quindi non sono libere.

Rispondo distinguendo la maggiore: ciò che Dio conosce dall'eternità, deve accadere infallibilmente, concedo; necessariamente, nego. Concessa poi la minore, nego il conseguente. Dappoichè il conseguente che ne deriva è questo: dunque le umane azioni devono infallibilmente o certamente e non necessariamente accadere, e quindi nulla osta che sieno libere. La intuizione di un oggetto esistente non può darsi senza di esso oggetto. Ma ogni cognizione perfetta è conforme all'oggetto conosciuto che presuppone e non forma nè cambia perchè atto immanente e perchè in tal caso sarebbe impossibile conoscere il vero: così chi vede Pietro studiare non fa che studii necessariamente; se in tal atto vi è necessità, essa è ipotetica, la quale non ne esclude la libertà. Dunque la intuizione di un oggetto o di un atto qualunque non ne muta la natura e però chi lo intuisce, lo intuisce necessario, se è tale; e libero, se è libero nella sua natura. Ora è ben vero che ciò che Dio intuisce dall'eternità, deve certamente accadere, perchè è impossibile che Dio non vegga ciò che vede e che ciò che vede non

sia: ma è impossibile altresì che non vegga ciò che vede qual è in sè e lo cambi, se è libero o contingente, in necessario. Dunque l'obbiezione si appoggia al falso supposto che la cognizione muti l'oggetto. Inoltre si confonde l'infallibile e il certo col necessario. Ma il primo indica uno stato della mente in ordine all'oggetto, ed è soggettivo, mentre il secondo indica lo stato dell'oggetto reale ed è oggettivo. Ora avendo nelle premesse il senso soggettivo e il senso oggettivo nella conclusione, ingenera nel sillogismo quattro termini, e però non si conchiude (78). Dunque l'obbiezione nulla conchiude contra l'esposta dottrina.

DISCUSSIONE IV.

DEI PRINCIPII DONDE PER NOSTRO MODO DI CONCEPIRE
RISULTA IL VOLERE E L'OPERARE DI DIO.

475. Dimostrasi che Dio vuole 1.^o sè stesso: 2.^o come oggetto principale della sua volontà: 3.^o e come ultimo fine: 4.^o e quindi necessariamente.

Prova della parte I. Dio, conoscendo perfettamente sè stesso, conosce che gli conviene naturalmente, anzi necessariamente l'essere, poichè conosce di esistere per necessità di natura (450). Ora ciò che ad un ente naturalmente e necessariamente conviene, ne è il bene, al quale se nol possiede ancora, tende per natura (237) e per natura vuole se è intellettuale. Dunque Dio vuole per natura il suo essere, ossia sè stesso. Più. Iddio è dotato di volontà volente in atto un qualche oggetto, poichè non può essere in potenza, essendo perfetta. Ma l'oggetto che attua la volontà di Dio non può essere che la sua essenza; poichè altrimenti Dio sarebbe passivo e dipendente. Dunque Dio vuole la sua essenza o il suo essere, cioè sè stesso.

Prova della parte II. Dio conosce sè qual essere e bene primario e principale (469). Ora la divina volontà, essendo perfettissima, è proporzionata all'apprensione. Dunque Dio con essa vuole sè stesso qual oggetto principale. Più. Se così non fosse, il volere divino non sarebbe ragionevole in Dio. Ma ciò è assurdo, perchè in esso intelletto e volontà sono identici (466). Dunque vuole sè stesso quale oggetto principale della sua volontà.

Prova della parte III. Il fine ultimo è quello a cui tutti gli altri beni di un agente sono subordinati (216, 217). Ora ogni bene di Dio è subordinato al bene del suo essere, perchè questo è bene principale di lui, come è oggetto principale della sua volontà, e al bene principale è tutto subordinato il rimanente, come la parte al tutto (243). Dunque Dio vuole sè stesso qual fine ultimo. Più. Il bene infinito soltanto può terminare, compiere e dar riposo alla volontà di Dio tendenza infinita (466). Ora il solo essere divino è infinito, perchè un solo infinito esiste (464). Dunque Dio vuole sè stesso qual fine ultimo.

Prova della parte IV. Iddio vuole necessariamente qualcosa, perchè la sua volontà è perfetta in atto. Ora ciò che attua la sua volontà non è che la sua essenza, non potendo Dio essere passivo e dipendente. Dunque vuole sè stesso necessariamente. Più. Dio vuole sempre sè stesso, perchè conosce sempre sè stesso qual bene suo principale ed oggetto adeguato, essendo infinito. Ma l'oggetto adeguato attua necessariamente la volontà (245). Dunque la volontà di Dio è attuata necessariamente dall'essere di Dio, e però Dio vuole sè stesso necessariamente. Più. Dio vuole sè qual fine ultimo. Ma ogni ente ragionevole vuole necessariamente il fine suo ultimo, poichè è impossibile che voglia l'infelicità. Dunque Dio vuole sè

stesso necessariamente. In fine Dio conosce sè stesso qual bene necessario, essendo l'essere necessario. Ora la volontà di Dio essendo perfettamente ragionevole, tende al bene secondo la esigenza oggettiva di lui. Dunque vi tende necessariamente, e però Dio vuole sè stesso necessariamente.

474. Dimostrasi 1.^o che Dio vuole anche le altre cose: 2.^o qual oggetto secondario di sua volontà: 3.^o quali mezzi al fine ultimo: 4.^o ma liberamente.

Prova della parte I. Dio ha creato e conserva il mondo (285). Ma è un agente volontario (466). Dunque ha creato e conserva il mondo volontariamente, ossia Dio vuole il mondo o le altre cose oltre sè stesso.

Prova della parte II. Dio vuole sè stesso e le altre cose, come le conosce; poichè alla cognizione del bene corrisponde volontà proporzionata. Ma conosce sè stesso quale oggetto primario, e le cose qual oggetto secondario (469). Dunque vuole le cose quale oggetto secondario di sua volontà.

Prova della parte III. Le altre cose sono oggetto secondario della divina volontà. Ma l'oggetto secondario, avendo ragion di parte, è subordinato al principale e primario, come mezzo al fine (475). Dunque le altre cose sono da Dio volute come mezzo al fine ultimo. Più. Tutto ciò che è voluto da Dio, o è fine o mezzo: qui non si dà altro membro. Ma le cose create non sono il fine di Dio, poichè il fine è propriamente l'ultimo (217), il quale è un solo (219), e il fine ultimo di Dio è l'essere di Lui. Dunque le creature sono volute da Dio come mezzi al fine.

Prova della parte IV. Un mezzo è necessariamente voluto sol quando esso è necessario al fine necessario. Ma se si considera il fine intrinseco di Dio, non sono le creature mezzo necessario al medesimo, poichè Dio ha il fine senza di esse: dove poscia si consideri il fine estrinseco, cioè la sua esterna manifesta-

zione (483), sono le creature bensì mezzo necessario al fine; ma questo fine non è necessario, perchè, consistendo esso nella cognizione che hanno di Dio le creature ragionevoli, è contingente come queste ultime. Dunque Dio vuole le creature come mezzo al fine, ma liberamente.

475. Dimostrasi 1.^o che Dio è libero: 2.^o e che la libertà non si oppone alla sua immutabilità.

Prova della parte I. Libero è chi non è necessitato a tendere ai mezzi concreti al fine (330). Ora Dio non è necessitato ai mezzi concreti al fine consistenti nelle creature (474). Dunque Dio è libero. Più. I mezzi concreti al fine, ossia le creature, non sono il bene adeguato della volontà, perchè finite. Ora Dio, come tutti gli esseri intelligenti, è necessitato soltanto dal bene adeguato. Dunque è libero intorno ai mezzi al fine. Più. Il volere di Dio è proporzionato all'oggetto voluto, perchè infinitamente perfetto. Ora le creature, essendo contingenti, possono non esistere. Dunque Dio può volerle non esistenti ed è libero però intorno ad esse.

Prova della parte II. Non ripugna che Dio faccia esistere effetti fuori di sè senza realmente mutarsi, perchè è causa efficiente puro atto: anzi ripugna il contrario (210). Ma ogni effetto può esser fatto esistere o non esistere, perchè, non essendo da sè, è contingente (201). Dunque Dio, senza mutarsi, può far esistere o non esistere i suoi effetti, ossia la libertà in Dio è senza mutazione. Si conferma. La libertà divina non consiste già nel poter porre o no una mutazione in Dio, ma fuori di Lui; poichè nè Dio nè qualche cosa di interno a Lui è producibile, essendo atto puro infinito. Ora ciò esclude ogni mutazione in Dio. Dunque la libertà divina non si oppone alla immutabilità. Inoltre la libertà importa sempre imperfezione o nel soggetto o nell'oggetto o in amendue (330): ma qui, es-

sendo il soggetto infinitamente perfetto, ed imperfetto o soltanto l'oggetto, importa imperfezione e quindi mutazione in quest'ultimo soltanto. Dunque la libertà non si oppone alla immutabilità di Dio.

476. Si obietta: la libertà importa mutabilità, com'è a vedere nell'uomo: dunque Dio libero è mutabile.

Rispondo, distinguendo l'antecedente. La libertà importa mutabilità nell'uomo, e in generale nelle creature, concedo; in Dio, suddistinguo: importa mutabilità oggettiva, concedo; soggettiva, nego (350). Perciò nego il conseguente.

477. Istanza. La libertà consiste nel poter disvolere ciò che Dio ha voluto; ma ciò importa mutazione: dunque Dio è mutabile.

Rispondo, negando la maggiore. La libertà consiste nel potere, che ha l'agente libero avanti la scelta di voler cosa diversa da quella, a cui si è determinato. Il poter cambiare in seguito determinazione è proprio di quelli esseri che sono nel tempo e successivi, non di Dio, che è nell'eternità permanente. Laonde, concessa la minore, nego il conseguente.

478. Dimostrasi che Dio è 1.^o necessariamente buono: 2.^o e se parla agli enti intelligenti, è necessariamente veridico.

Prova della parte I. Buono è chi partecipa al bene (254). Ora Dio essendo infinito, e però l'essere, è anzi il bene (254). Dunque non solo è buono, ma è ancora il bene. Più. Dicesi buono in senso morale chi non vuole il male, ma vuole ed opera il bene conforme al fine. Ora Dio non vuole il male, ma vuole ed opera il bene conforme al fine, poichè ogni operante ripugna che non abbia un fine, specialmente se è infinitamente intelligente come è Dio (212). Dunque Dio è buono necessariamente.

Prova della parte II. Tutto ciò che è nell'intelletto divino è anche nella volontà, perchè sono identici (466). Ora nell'intelletto divino non vi

può dimorare che la verità. Dunque nella volontà divina non vi può essere che la verità. Ma la menzogna dimora nella volontà, poichè la menzogna sta nel volere la disformità dei parlari dagli interni concetti. Dunque Dio non può essere menzognero, ma è necessariamente veridico. Più. L'atto di conoscere una verità non è l'atto di pronunziare il contrario, cioè la menzogna. Ma a Dio ripugna distinzione reale di atti. Dunque gli ripugna il mentire. Più. La volontà è proporzionata all'apprensione, di cui per nostro modo di concepire anche in Dio è tendenza. Ora se volesse la menzogna, verrebbe tolta la detta proporzione, il che ripugna. Dunque non può Dio voler mentire, ed è veridico essenzialmente.

479. Dimostrasi 1.^o che Dio ha il potere di operare fuori di sè: 2.^o che nasce dalla volontà e dall'intelletto: 3.^o conseguenza.

Prova della parte I. Iddio, essendo libero, può volere, anzi vuole che esistano delle cose fuori di sè (474). Ora se Egli non ha il potere di farle esistere, esse non ponno esistere. Dunque se non ha il potere di farle esistere, ossia di operare al di fuori, Dio vuole l'impossibile. Ma ciò è assurdo, perchè suppone in Dio errore d'intelletto. Dunque Dio ha il potere di operare fuori di sè.

Prova della parte II. La volontà è tendenza a produrre il fine (234). Ma è impossibile che produca il fine, dove non ne abbia il potere. Dunque, posta in Dio la volontà del fine esterno, il potere corrispondente ne è una necessaria conseguenza. Ma la volontà è conseguenza dell'intelletto (466). Dunque il potere dell'operar divino al di fuori nasce, per nostro modo d'intendere, dalla volontà e quindi dall'intelletto.

Esposizione della parte III. Il principio natura è il principio di operare. Ora il principio di operare è in Dio il potere che nasce dalla volontà e

dall' intelletto. Dunque il principio di natura è in Dio il potere che nasce dalla volontà e dall' intelletto.

DISCUSSIONE V.

DELL' OPERARE E DELL' ESSERE DI DIO NELLE COSE ESTERNE.

480. Dimostrasi 1.^o che Dio solo è Creatore: 2.^o e che Ei solo è Ordinatore universale del mondo: 3.^o ed universale Signore del medesimo.

Prova della parte I. Il mondo è creato dal nulla (268) da una causa assoluta ed infinita (274). Ora non vi può essere che una causa sola assoluta ed infinita, come non vi può essere che un Dio solo (464). Dunque Dio solo è Creatore del mondo.

Prova della parte II. Il mondo non potè venir creato se non ordinato, risultando esso da parti minori subordinate per natura alle maggiori, e tutte a Dio (289). Ma non potè crearlo altri che Dio. Dunque Dio solo lo ha ordinato. Più. L'ordine mondiale risulta dalla proporzione dei mezzi, delle facoltà e degli agenti particolari tutti coi fini loro particolari e col fine universale, il quale è uno (285). Ma tal proporzione deriva dai fini particolari subordinati all'universale, e da chi ha posto quelli e questo, cioè da Dio creatore soltanto (285). Dunque soltanto Dio creatore è ordinatore universale del mondo. Più. L'ordine universale del mondo esige una causa proporzionata. Ma Iddio solo è causa universale (279). Dunque Iddio solo è ordinatore universale del mondo.

Prova della parte III. Ogni causa efficiente intelligente ha e possiede il suo effetto al bene e fine suo ultimo (212, 217, 218). Ma l'avere e possedere un effetto suo proprio al bene e fine ultimo suo proprio, è escluderne, secondo ragione, dal posse-

derlo gli altri esseri; poichè ripugna che una cosa sia propria di uno e insieme di molti, come ripugna che il proprio sia il comune. Dunque ogni causa efficiente intelligente ha e possiede il suo proprio effetto al bene e fine ultimo suo proprio, escludendone, secondo ragione, dal possesso gli altri esseri. Ora l'avere e possedere una cosa a proprio bene e fine, escludendone, secondo ragione, gli altri esseri, è averne il diritto di proprietà, di padronanza, di signoria. Dunque ogni causa efficiente intelligente è signora de' proprii effetti al bene e fine suo ultimo. Ma Dio, essendo causa assoluta e universale creatrice, conservatrice e governatrice del mondo (485, 487), ha e possiede il mondo creato, conservato e ordinato, come suo proprio effetto al bene e fine ultimo suo proprio, che è la sua divina manifestazione esterna (285). Iddio solo dunque ha l'assoluta e universal signoria del mondo. Di qui si fa chiaro che radice di ogni proprietà è il fine del Creatore del mondo.

481. Si obietta: Dio passa dalla potenza all'atto di creare. Dunque, creando, si muta.

Rispondo, distinguendo l'antecedente. Dio passa dalla potenza all'atto oggettivamente, facendo cioè esistere, creando, ciò che non esisteva ancora fuori di sè, concedo: Dio passa dalla potenza all'atto soggettivamente, cioè facendo esistere qualcosa in sè, che prima non esisteva, nego. La ragione di ciò è identica a quella già data di sopra (475). Laonde nego il conseguente. Le denominazioni di creatore, ordinatore e simili, che in seguito della creazione e ordinamento del mondo si danno a Dio, non esigono dunque alcun cambiamento in Lui, ma nell'oggetto creato e ordinato soltanto, e sono espressioni di pure relazioni esterne, le quali di lor natura (181) non portano mutazione che nell'oggetto creato.

482. Dimostrasi 1.^o che Dio solo è onnipotente: 2.^o e che nell'operare al di fuori non si affatica punto.

Prova della parte I. Onnipotente è chi può far tutto (160). Ma se Dio non può far tutto, non è l'ente maggiore possibile, poichè un altro potrebbe fare più di Lui; la qual cosa è assurda. Dunque è onnipotente.

Prova della parte II. Il faticare operando inchiede mutazione del soggetto operante; poichè non è lo stesso faticare e il suo contrario. Ora, essendo Dio immutabile, esclude ogni mutazione. Dunque nell'operare esterno non può faticare. Più. La fatica induce stanchezza e diminuzione di forze. Ora, essendo Dio necessariamente infinito, non può soffrire nel suo essere alcuna diminuzione. Dunque operando al di fuori, non fatica.

485. Si dimostra 1.^o che Dio conserva positivamente il mondo ordinato: 2.^o e che concorre all'operare di tutte le creature.

Prova della parte I. Questa tesi è già stata dimostrata altrove (280): tuttavia aggiungiamo che il mondo ordinato è sempre e dipendente e contingente. Ma il dipendente e il contingente che realmente sempre non dipende dall'assoluto e dal necessario, cioè da Dio, è un dipendente che non dipende. Dunque il mondo ordinato realmente dipende sempre da Dio. Ma il mondo ordinato è un essere fisico. Dunque dipende sempre realmente e fisicamente da Dio. Ma se Dio non esercita sul mondo ordinato creato una continua azione reale e positiva, non vi è sempre reale e fisica dipendenza del mondo da Dio. Dunque senza un'azione reale e fisica esercitata da Dio sempre sul mondo ordinato è impossibile che quest'ultimo continui ad esistere. Più. Il mondo ordinato è sempre contingente e sempre avente la ragione sufficiente (206) del suo esistere non già in sè, ma nell'ente necessario (202). Ma la continuazione sua nell'esistere è sempre

contingente. Dunque ha sempre la ragion sufficiente di esistere in Dio, e però non può il mondo ordinato continuare ad esistere senza il concorso reale e fisico di Dio.

Prova della parte II. La causa seconda e l'operare secondo esigono la prima causa e il primo operare, poichè quella è mezzo o istrumento all'operar della prima cagione e al fine di lei (224). Ora il mondo opera sempre come causa seconda e Dio come causa prima (279). Dunque il mondo senza il concorso della causa prima operante, cioè di Dio, non può mai operare. Siccome anche questa parte della tesi è stata dimostrata altrove (281), così ce ne passiamo innanzi senza più.

484. Si obietta: l'effetto non ha sempre bisogno di essere positivamente conservato dalla sua cagione, come si fa evidente in molti effetti delle creature: dunque non si prova la conservazione positiva.

Rispondo, distinguendo l'antecedente. L'effetto prodotto da sostanza preesistente non ha sempre bisogno di essere positivamente conservato dalla sua cagione, concedo; l'effetto prodotto da nessuna sostanza preesistente non ha sempre tal bisogno, nego. Essendo dunque due effetti diversi, come il modo diverso è dalla sostanza, ne segue che non si può conchiudere del secondo ciò che affermasi del primo, e però negasi il conseguente.

485. Il Galluppi prosiegue a dire: che l'esistenza di un edificio è un effetto come è un effetto l'esistenza delle creature; e che l'artista è una causa rispetto alla prima come Dio rispetto alla seconda esistenza: dunque la conservazione positiva non si prova.

Rispondo, negando l'antecedente: perocchè, se confrontasi l'esistenza dell'edificio con quella delle creature, incontrasi quella differenza che dimora tra l'accidente e la sostanza concreta: se confrontasi poscia l'artista con Dio, vi è quel divario che

corre dalla causa dipendente e finita alla assoluta e infinita. Dunque il divario tra l'uno e l'altro effetto, tra l'una e l'altra cagione, essendo il maggiore possibile, ne segue che non si può conchiudere nulla contro la positiva conservazione, e per ciò negasi il conseguente.

486. *Insta*: la conservazione positiva presuppone nelle cose la tendenza al niente; ma esse in quella vece hanno la tendenza a perseverar nell'esistenza (295): dunque non abbisognano di essere conservate positivamente.

Rispondo, distinguendo la minore. Esse hanno la tendenza a perseverar nell'esistenza capace per sè sola e senza il concorso di Dio di farle perseverar in essa, nego; con il concorso di Dio, concedo; laonde nego il conseguente. Le ragioni di questo sono state esposte.

487. Dimostrasi 1.^o che Dio è governatore universale: 2.^o ed ottimo del mondo: 3.^o sebbene permetta alcuni mali particolari.

Prova della parte I. Dio è conservatore universale degli esseri mondiali nei mezzi al fine, perchè conservatore universale del mondo ordinato (485). Ma il governare è appunto conservare gli esseri nei mezzi al fine. Esso è dunque universal governatore del mondo. Più. Dio è quegli che dà a tutti gli esseri creati l'impulso di natura al fine (283), e però anche ai mezzi, giacchè il fine non può ottenersi senza i mezzi. Ora il dar l'impulso al fine e ai mezzi a tali esseri è ancora governare. Dunque Dio è universale governatore del mondo. Più. Iddio col suo concorso move tutte le create cose. Ora l'operare è un mezzo al fine. Dunque Dio col suo concorso quanto è da sè move tutte le create cose al fine, ossia tutte le governa. Dissi *quanto è da sè*, perchè le move secondo lor natura. Più. Se accadesse altrimenti, non avrebbe la

cosa a spiegarsi se non perchè o Dio non sa, o non può o non vuole governare. Ma sono assurdi i due primi, perchè Dio è onnisciente (467) e onnipotente (482); è assurdo il terzo, come è assurdo che non voglia il fine del mondo (285). Dunque è assurdo che Dio non sia l'universale governatore del mondo.

Prova della parte II. Il mondo, in quanto ottiene il fine universale e voluto dal Creatore (291), è anche ottimamente ordinato. Ora Dio conserva perennemente il mondo così ordinato al fine universale, ed il conservarlo così ottimamente ordinato al fine universale è esserne ottimo universal governatore. Dunque Dio è ottimo governatore universale del mondo. Più. Il fine del governatore universale è il bene universale e non il particolare, poichè il fine è sempre proporzionato all'agente (240). Ma Dio è governatore universale del mondo. Esso ha dunque per fine proporzionato il bene universale. Ma questo è impossibile che non lo consegua in quelle precise proporzioni, che si è proposto, cioè ottimamente, poichè il contrario ripugna. Dunque ripugna che Dio non sia ottimo governatore universale del mondo.

Prova della parte III. Dio non può permettere nel mondo il male universale, perchè allora non otterrebbe più il suo fine. Ma i mali particolari non sono l'universale. Dunque nulla osta che Dio come governatore ottimo universale permetta, nel mondo mali particolari. Più. Non vi sarebbe se non il caso che i mali particolari togliessero il bene universale. Ma i mali particolari danno in quella vece origine a' beni universali, come il decomporsi delle sostanze inferiori serve all'alimento dei vegetali, degli animali e dell'uomo: così pure il dolore fisico dà origine, quanto è da sè, all'esercizio della virtù della forza e della pazienza in chi lo so-

stiene, della compassione e della carità consolatrice in chi assiste l'addolorato, e così vadasi discorrendo di altri mali particolari, i quali danno origine a beni superiori o di ordine fisico o di ordine morale (240). Dunque non osta che Dio governatore ottimo universale permetta dei mali particolari nel mondo. Più. Anzi da ciò segue, che se Dio non permettesse dei mali particolari, impedirebbe molti beni universali indi scaturienti. Ma il governatore ottimo universale non deve impedire i beni universali, poichè formano il proprio fine. Dunque non cessa di essere ottimo governatore universale permettendo dei mali particolari. In ultimo, l'impedire i mali particolari è proprio dei governatori particolari, il cui fine proporzionato è il bene particolare. Ora Dio è governatore universale. Dunque non è proprio di lui l'impedire i mali particolari. Ma chi non viene meno ad alcun suo ufficio, è ottimo nel suo genere di agente morale. Dunque Dio, il quale non vien meno ad alcun suo ufficio nel governo universale del mondo, ne è l'ottimo governatore universale.

488. Si obietta: i malvagi e non i buoni sono qui prosperati: ora ciò ripugna all'idea di un ottimo governatore universale del mondo: dunque Dio non è l'ottimo governatore universale del mondo.

Rispondo, negando la maggiore. E in prima, non tutti i malvagi sono prosperati, nè tutti i buoni giacciono nell'avversità maggiormente dei tristi. In secondo luogo, essendo soggetti e i malvagi e i buoni allo stesso ordine fisico permanente, devono sostenerne egualmente le conseguenze talvolta nell'ordine fisico dolorose e lagrimevoli, ma nell'ordine morale feconde di beni i più preziosi per la vita avvenire chi voglia trarne buon partito. In terzo luogo, se talvolta l'empio viene prosperato, il giusto tribolato, ciò avviene al primo in compenso

di alcune azioni buone da lui fatte, cui Dio non vuol lasciare irremunerate allora quando ostinato nel male corre deliberatamente alla perpetua infelicità: al secondo poi ciò può accadere in pena temporale de' suoi trascorsi anche leggeri, ovvero allo scopo che distacchisi sempre più dai beni fuggevoli di quaggiù, e si purifichi e sublimisi in sull'ale dei meriti i più eccellenti verso il premio, che avanza tutti i desiderii. In fine le miserie che i buoni soffrono quaggiù e la prosperità in che menano non rade volte i loro giorni i malvagi, non argomentano già il difetto di ottimo governatore del mondo; ma soltanto che Esso non ragguaglia le partite pienamente in questa vita, sì bene in quella a cui ci ha ordinati dopo lo scioglimento dell'anima da questo mortal velo (362, 367, 368, 371), e quindi che la vita presente è mezzo alla vita futura perpetua (372). Laonde negasi il conseguente.

489. A chi poi instasse, dicendo che la perpetua dannazione del malvagio non consuona con l'idea di ottimo governatore universale, noi negheremmo riciso l'asserzione.

Imperocchè tal dissonanza non può aver luogo se non o perchè ripugna l'avere stabilito la felicità e l'infelicità perpetua da conseguirsi subito dopo morte, qual sanzione solamente efficace della legge naturale; o perchè disconviene il conseguire il fine conforme ai mezzi, cioè l'essere retribuito secondo i meriti; o perchè poteva Dio crear l'uomo non libero: o perchè è Dio stesso causa della dannazione; o in fine perchè non sa cavarne alcun bene universale. Ora il primo non solo non ripugna, ma ancora ripugna il suo contrario (367, 368, 371): similmente ripugna che disconvenga il secondo (368, 371): del pari ripugna che Dio creasse l'uomo secondo natura non libero (350): egualmente ripugna il quarto, essendo l'uomo solo la causa

della sua finale rovina (568): è falso l'ultimo, perchè chi consegue la perpetua infelicità, manifesta Dio giusto retributore della colpa, come chi consegue la perpetua felicità lo manifesta giusto retributore della virtù, e quindi nell'un caso e nell'altro si ottiene l'ultimo fine e bene proprio dell'universale ed ottimo governatore. Dunque falso che la perpetua dannazione non consuoni con l'idea di ottimo governatore universale del mondo.

490. Dimostrasi 1.^o che Dio governa gli esseri anche minimi: 2.^o e senza sconvenienza alla infinita sua dignità.

Prova della parte I. Se ciò non fosse, Dio non sarebbe governatore universale del mondo, poichè nol reggerebbe tutto. Ora ciò ripugna quanto ripugna che non sia causa creatrice, conservatrice e motrice universale (480, 482). Dunque ripugna che non governi gli esseri anche minimi.

Prova della parte II. Se non isconviene a Dio il creare così fatti esseri, il conservarli e il moverli al fine, non può disconvenirgli neppure il governarli. Ora tutto ciò a Dio non disconviene, altrimenti non li avrebbe creati, nè li conserverebbe nè moverebbe al fine. Dunque non gli disconviene neppure il governarli. Più. Non disconviene a Dio, come disconviene al re, l'occuparsi delle piccole cose del reame, perchè il re, non potendo occuparsi di tutto, deve occuparsi almeno delle cose più importanti e nobili, e non delle piccole e di quasi nessuna rilevanza, e si mostrerebbe di testa piccola, incapace di reggere lo Stato, e però spregevole, quando curasse le piccole cose, trascurando le grandi; ma ciò non avverrebbe se avesse tanta comprensiva d'intelletto, saldezza di volontà, robustezza di azione, da far camminare da solo allo scopo comune le cose grandi egualmente che le piccole: poichè anzi sarebbe un prodigio inaudito

di regia perfezione. Dunque l'occuparsi del governo delle cose anche piccole non disconviene, ma anzi conviene alla dignità infinita di Dio.

491. Dimostrasi 1.^o che rispetto a Dio, nulla è nel mondo casuale: 2.^o e che è il governatore particolare quegli che non può permettere i mali particolari.

Prova della parte I. Casuale è ciò che accade senza averlo preveduto, voluto o permesso. Ora Dio conosce tutte le cose avanti che accadano nel tempo (571), e perciò le vuole o le permette. Dunque nulla nel mondo rispetto a Dio vi è di casuale.

Prova della parte II. Il governatore particolare ha per fine il bene particolare. Ora deve esso tendere al fine. Dunque deve tendere al bene particolare, e però quanto è da sè impedire il male particolare.

492. Dimostrasi contro gli antichi Manichei, e contro Bayle: 1.^o che l'ipotesi dei due principii, l'uno buono, l'altro malo, è contraddittoria: 2.^o che non riesce a spiegare i fenomeni del bene e del male, esistenti nel mondo: 3.^o che i fenomeni solo si spiegano senza alcuna contraddizione, ponendo un sol principio supremo e buono, creatore del mondo, ornato di intelligenza.

Prova della parte I. Più Iddii ripugnano (464). Ma l'ipotesi accennata ammette più Iddii, cioè il buono e il cattivo. Dunque tal ipotesi ripugna. Più. Se esiste un principio malo, cioè sorgente di tutti i mali, ne segue, come ammette l'ipotesi, che esso è l'ente malo da sè, ossia un ente, che è il male. Ora un ente, il quale sia il male, è una contraddizione (238). Dunque è una contraddizione, che esistano un principio buono ed un altro cattivo. Più. O il principio malo è essere o no: se non è essere, dunque non vi ha che un solo essere assoluto, ed è il principio buono, cioè Dio, e la quistione è terminata. Se poi il principio malo è essere, o è da sè, ed è infinitamente perfetto (462),

o è da un altro, ed è imperfetto. Se accettasi quest'ultimo caso, l'ipotesi cade, perchè, non essendo da sè, nè infinitamente perfetto, non è il primo principio. Se accettasi il primo, l'ipotesi cade di nuovo, perchè un essere infinitamente perfetto è infinitamente buono, anzi è il bene (478) per assoluta necessità di natura. L'ipotesi dunque preaccennata è da tutti i lati contraddittoria, e però inammissibile.

Prova della parte II. I due principii contrarii nell'ipotesi per assoluta necessità di natura l'uno all'altro, o sono eguali, o diseguali: se diseguali, ne segue che il maggiore sarà necessitato da natura a distruggere gli effetti dell'altro, e vi riuscirà, avendo forza maggiore, e così nel mondo non vi avrà che o soli effetti buoni, o soli effetti mali. Se fingonsi eguali, o vuolsi che abbiano con un patto libero convenuto tra loro di permettere l'uno all'altro di produrre alternativamente i proprii effetti, o anche contemporaneamente, o vuolsi che non abbiano fatto patto alcuno. Se non hanno fatto nessun patto, è evidente che amendue sono necessitati a distruggere gli effetti l'uno dell'altro, e così i fenomeni non si spiegano. Se poi hanno fatto il patto, si fa evidente che non sono per assoluta necessità di natura contrarii l'uno all'altro; poichè, se fossero tali, non potrebbero fare un patto libero senza distruggersi, e quindi gli avversari, per ispiegare i fenomeni, sono costretti ad abbandonare l'ipotesi. Dunque in nessun modo l'ipotesi accennata spiega i fenomeni.

Prova della parte III. Secondo Bayle, il principio buono può in forza del patto permettere liberamente fuori di sè, che il principio malo faccia il male. Ma se può permettere liberamente che il principio malo faccia il male, può ciò permettere a qualunque altro ente, il quale sia capace di farlo, quale si è la creatura ragionevole, poichè, se

non ripugna il primo, può molto meno ripugnare il secondo. Dunque il male si spiega coll'ammettere un solo supremo principio non malo ma buono, autore della creatura, ossia creatore del mondo, ornato di intelligenza. Ora nell'ipotesi manichea, non solo non si spiegano i fenomeni del bene e del male, ma ancora vi s'incontrano le più evidenti contraddizioni; laddove nella nostra sentenza la cosa corre evidentemente senza alcun'ombra d'inconveniente. Dunque i fenomeni del bene e del male soltanto si spiegano senza contraddizione, ponendo il solo principio buono creatore del mondo, ornato d'intelligenza. Più. Egli è certissimo che Dio non può permettere il male in sè stesso; poichè il male è privazione di debita perfezione (258), ed in conseguenza sempre esiste in un soggetto capace di non avere la debita perfezione, e però mutabile, contingente e finito. Ora Dio è immutabile, necessario e infinito. Dunque in Dio il male è impossibile. All'opposto, la creatura anche intellettuale e morale è mutabile, contingente e finita. Ora chi è tale non ripugna che venga meno alla debita perfezione anche morale. Dunque il male anche morale non ripugna che Iddio lo permetta nella creatura. Più. L'uomo è un essere fisico, sensitivo e morale. Ora, come essere fisico, può andar soggetto alla mancanza della debita perfezione fisica, come per esempio, mancare di qualche membro, e però esser soggetto ai mali fisici; come essere sensitivo, può venire naturalmente affetto da sensazioni gradevoli, ovvero dolorose, e mancare della perfezione sensitiva, e per conseguente capace di dolore; come essere morale, essendo libero intorno ai mezzi concreti al fine (330), può non tendere ad essi, e quindi non arrivare alla felicità perpetua, e produrre così la sua imperfezione morale e finale, cioè commettere il male di colpa ed incontrare il male di

pena (368, 371). Dunque tanto è vero che non ripugna che Iddio permetta nel mondo il male fisico, sensibile e morale, quanto è vero che l'uomo è un essere fisico, sensitivo e morale. Più. Dio non permetterebbe il male nel mondo se si opponesse al fine suo, che è il bene universale. Ma a questo non vi si oppone (483, 488, 489). Dunque nulla osta che Dio permetta il male nel mondo. Dunque tutti i fenomeni del bene e del male si spiegano per il solo Dio buono creatore del mondo ornato di intelligenza, e non altrimenti.

493. Dimostrasi 1.^o che Dio è in tutte le cose: 2.^o che è immenso: 3.^o e che solo Dio è tale.

Prova della parte I. Iddio conservando e movendo tutte le cose al fine (483), opera anche immediatamente e simultaneamente in tutte; e però l'azione di Dio è in tutte le cose. Ma Dio è la sua azione (463). Dunque è in tutte le cose.

Prova della parte II. L'attitudine attuale che ha Dio ad esistere in luoghi anche infiniti se fossero dicesi immensità. Ora Dio ha l'attitudine attuale ad esistere in luoghi anche infiniti; poichè sarebbe mestieri che tutti li conservasse, movesse al fine e governasse. Dunque Dio ha l'immensità, ossia è immenso.

Prova della parte III. A Dio conviene l'essere immenso, come gli conviene l'essere l'universale cagione conservatrice, motrice e governatrice del tutto. Ma quest'ultimo conviene solo a Dio. Dunque solo a Dio conviene l'essere immenso. Più. L'immensità nasce dall'infinità; ma questa è propria e sola di Dio. Dunque anche l'immensità.

494. Dimostrasi 1.^o che Dio è in tutte le cose per la sua potenza, sapienza ed essenza: 2.^o e che l'immensità è un attributo assoluto di Dio.

Prova della parte I. Iddio opera in tutte le cose per la sua forza o potenza di operare. Ma la potenza di operare in Dio è Dio stesso (463). Dunque Dio è in tutte le cose per la sua potenza. Co-

noscendo poi Iddio tutte le cose quanto sono conoscibili (371), è anche presente a tutte, come il conoscente è presente all'oggetto conosciuto, e però è in tutte le cose per la sua sapienza. In fine esso conserva, move e governa colla sua azione tutte le cose. Ma la sua azione è la sua essenza. Dunque è in tutte le cose. Dunque è in tutte le cose per la sua essenza. Più. Essendo in tutte le cose per la sua sapienza, la quale è la sua essenza, ne seguita che è in esse tutte anche per la sua essenza.

Prova della parte II. L'immensità divina è l'attitudine attuale che ha Dio ad esistere in luoghi anche infiniti, se si dessero. Ora ciò non è che la sostanza o l'essere di Dio, atto ad esistere nei supposti luoghi infiniti, il qual essere è assoluto. Dunque l'immensità è un attributo assoluto di Dio. Più. Ancorchè le cose create non fossero, Dio avrebbe sempre l'attitudine attuale ad esistere in tutti i luoghi anche infiniti; altrimenti sarebbe mestieri supporlo mutabile. Ora avere tale attitudine attuale indipendente dalle cose esistenti, è averla assoluta. Dunque l'immensità è un attributo assoluto di Dio.

DISCUSSIONE VI.

DI CIÒ CHE L'UOMO QUAL ENTE MORALE DEVE
NATURALMENTE A DIO, OSSIA DELLA RELIGION NATURALE.

495. Dalla considerazione delle relazioni che legano l'uomo a Dio, enti morali amendue, viene la nostra mente tosto a considerare altre relazioni di ordine morale, per cui l'uomo stesso si trova debitore a Dio di culto sì interno che esterno, detto religione naturale, perchè nasce dalla stessa sua natura. Perciò cominceremo 1.^o dal diffinire la religione naturale: 2.^o dal dimostrare che la natura dell'uomo quella si è di essere religioso.

Esposizione della parte I. Dicesi religione naturale l'abito morale di riconoscersi totalmente dipendente da Dio: l'atto di tal riconoscimento dicesi culto esterno od interno, secondochè è o non è manifestato al di fuori con segni esteriori, quali sono, per es., il genuflettere, il prostrarsi a terra, l'offrire sacrificii e lodi a Dio in segno di sudditezza.

Prova della parte II. La natura dell'uomo si è quella di riconoscersi creato da Dio, cioè totalmente effetto di Dio; poichè la sua natura è di essere riflessivo, e però di conoscersi mutabile, contingente, finito e composto, qual è in realtà, e per conseguente totalmente effetto di Dio (202, 205). Ora l'effetto inchiude sempre essenzial relazione di dipendenza dalla causa (383). Dunque la natura dell'uomo si è quella di sempre riconoscersi dipendente totalmente da Dio. Ma sebbene sia all'uomo possibile sempre l'implicito ed abituale riconoscimento mentovato, pure gli tornerebbe impossibile aver sempre l'attuale; non essendo sempre in suo potere un tal atto, come l'esperienza interna il dimostra. Dunque la natura dell'uomo si è quella di sempre riconoscersi implicitamente ed abitualmente, e non sempre attualmente dipendente totalmente da Dio. Ora l'abito di religione è quello pel quale chi lo possiede è religioso, come l'abito di esattamente ragionare è quello pel quale chi lo possiede è detto logico. Dunque, la natura dell'uomo è quella di essere religioso. Più. La natura dell'uomo è di riconoscersi conservato, mosso e governato al fine da Dio (483, 486). Ora il conservato, mosso e governato al fine, dipende totalmente dall'esser conservatore, motore e governatore al fine. Dunque la natura dell'uomo, quella si è di riconoscersi totalmente dipendente da Dio, come da conservatore, motore e governatore al fine, e però di essere religioso. Più. L'uomo è un es-

sere contingente, intelligente e volente. Ora la natura del contingente si è quella di riconoscersi (quando però esso è, come nel nostro caso, intelligente) dipendente totalmente dall'essere necessario; la natura dell'intelligente si è quella di esser mosso all'apprendere dall'oggetto (241, 244), cioè dal vero (151, 153), e però di riconoscersi dipendente dal vero; la natura del volente si è quella di esser mosso dal fine a tendere diritto al possesso di esso, qual termine, compimento e riposo di sua tendenza (217, 218), e quindi di riconoscersi dipendente dal fine, ossia dal bene. Dunque la natura dell'uomo è di riconoscersi dipendente totalmente nell'essere dall'ente necessario; nell'intelletto dal vero; nella volontà dal bene. Ma Dio è l'essere necessario (430); è il vero appunto perchè è l'essere illimitato (151, 153, 327, 329); è in fine il bene ancora, perchè è l'essere illimitato (234, 235, 327, 329). Dunque la natura dell'uomo si è di riconoscersi dipendente totalmente da Dio nell'essere, come da ente necessario; nell'intelletto, come da vero illimitato e sommo; nella volontà, come da bene illimitato e sommo, e però la sua natura è di essere religioso. Più. L'uomo come conosce sè stesso, secondo natura, limitato nell'essere, nell'intendere e nel volere (poichè i suoi atti hanno sempre del potenziale, come sono anche l'apprensione dell'essere illimitato e la tendenza al bene illimitato); così conosce Dio illimitato, e però infinitamente maggiore di sè, tanto nell'essere, quanto nell'intendere e nel volere. Ora riconosce pure, che il minore è, secondo natura, subordinato e dipendente pienamente dal maggiore. Dunque la natura dell'uomo si è di riconoscersi pienamente dipendente da Dio nell'essere, nell'intendere e nel volere, ossia di essere religioso pienamente.

496. Dimostrasi 1.^o che è un dovere l'essere re-

ligioso: 2.^o e che la vera religione è necessariamente una: 3.^o dovere che ne consiegue.

Prova della parte I. È natura dell'uomo l'essere religioso (495). Ma essa esprime il volere di Dio (288), il quale come stabilisce il fine e l'obbligazione, così anche impone all'uomo il dovere (350) morale. Dunque è dovere dell'uomo l'essere religioso.

Prova della parte II. La religione naturale dimora nel riconoscere sè stesso totalmente dipendente dalla suprema cagione nel modo or ora spiegato. Ma dell'uomo non vi ha nè può avervi fuorchè una cagion sola suprema, cioè Dio (464), e però non può riconoscersi dipendente totalmente fuorchè da una sola suprema cagione, o da un solo Dio. Dunque la religione naturale non è fuorchè una sola.

Esposizione della parte III. La religione voluta da Dio nell'uomo non è se non la sola vera, poichè Dio non può volere ciò che non può essere. Ma il volere di Dio impone all'uomo un dovere. È dunque dovere dell'uomo il professare la vera religione. Dal che apparisce quanto sia erronea ed assurda la massima di coloro, i quali pensano ogni religione essere egualmente buona.

497. Dimostrasi 1.^o che l'uomo ha il dovere di adorare il solo Dio vero: 2.^o ed in guisa conveniente a lui: 3.^o conseguenza.

Prova della parte I. Il riconoscere la total dipendenza del proprio essere da Dio è adorarlo. Ora è dovere per l'uomo il riconoscere la total dipendenza del proprio essere da un solo Dio (496) unicamente vero (464). Dunque è per lui un dovere adorare il solo Dio vero.

Prova della parte II. L'adorazione dovuta dall'uomo al solo vero Dio deve esprimere relazioni non false, ma vere correnti dall'uomo a Dio, poichè non è altro che il riconoscimento vero della totale dipendenza del proprio essere dal vero Dio.

Ora può accadere che l'adorazione esprima delle relazioni false, come chi adorasse il sole, e riputasse Dio materiale e stupido; ovvero come chi lo volesse onorare con sacrificii umani, stimandolo sitibondo di sangue e crudele: la qual maniera di adorazione e di culto non solo non è la debita, ma è ancora empia ed assurda, come è empio ed assurdo il credere che Dio sia una creatura, o un crudele. Dunque l'uomo ha il dovere di adorar Dio in guisa conveniente. L'adorazione viziosa o perchè fatta a chi non si deve, o perchè fatta in modo sconveniente e indebito, chiamasi superstizione: essa è dunque vietata per legge di natura.

Esposizione della parte III. Dalle cose ragionate segue che il non adorar alcun Dio, ovvero l'adorarne molti, oppure l'adorar qualche essere creato è tanto assurdo, quanto è assurdo che l'uomo o non si riconosca dipendente da nessuna causa suprema, ovvero si riconosca dipendente da molte, ovvero da una causa suprema creata. Il non adorare alcun Dio è quell'empietà la quale vien detta ateismo: l'adorazione poi di molti Dei, o di qualche creatura, è quell'empietà, la quale viene domandata idolatria.

498. Dimostrasi 1.^o che è dovere pell'uomo il manifestare all'esterno i sentimenti interni della sudditezza sua a Dio, ossia il culto esterno: 2.^o e che è pur dovere il sacrificio e la lode: 3.^o non che la continua preghiera.

Prova della parte I. Tutto l'uomo deve riconoscersi dipendente; perciò ne viene che deve anche far atti di sottomissione a Dio di tutto sè stesso. Ma ciò non si ottiene se ai sentimenti dell'animo non partecipa anche il corpo. Dunque è dovere di manifestarli all'esterno. Più. È natura dell'organismo il manifestare i sensi interni all'esterno specialmente, quando sono gagliardi, come è natura e dovere che sieno i sensi di pietà verso Dio. Ora

la natura delle cose esprime il volere del Creatore, il quale impone un dovere. È dunque un dovere il culto esterno. Più. L'uomo deve sottomettersi a Dio col suo intero operare, perchè da Lui dipende l'operare, come l'essere. Ma l'operare umano compiuto comprende anche quello del corpo (317, 350). Dunque l'uomo deve sottomettersi a Dio anche con l'operare del corpo, ed è quindi per l'uomo un dovere il culto esterno. Più. L'uomo è mosso più vivamente dal sensibile che dall'astratto e intelligibile essendochè l'apprensione intuitiva del sensibile è più perfetta e vivace della apprensione astrattiva dell'intelligibile e la tendenza in proporzione. Ora il culto esterno tiene del sensibile. Dunque da esso è mosso più vivamente ai sensi di pietà verso Dio che dalla pura considerazione intelligibile. Ma l'uomo è in dovere di fomentar più che può i sensi di pietà verso Dio. Dunque deve servirsi del culto anche esterno. In fine ciò è provato dal senso comune, poichè ogni religione ha un culto esterno.

Prova della parte II. Per sacrificio a Dio si intende l'offerta fattagli di un qualche nostro bene sensibile in segno della nostra sudditezza. Sacrificio è offerire o sottoporre un bene sensibile a Dio in segno di sudditezza. Ma dovere dell'uomo è l'offerire o sottoporre il bene sensibile a Dio in segno di sudditezza, perchè è dovere dell'uomo il subordinare il bene sensibile al fine, cioè a Dio ordinatore e superiore. Dovere dell'uomo è dunque il sacrificio. Più. L'uomo deve riconoscere all'esterno il supremo dominio e universale di Dio sopra tutti i beni sensibili, poichè è il creatore di ogni cosa (480). Ma se tutto si appropria senza presentarne e offerirne alcuno a Dio, non riconosce all'esterno il supremo dominio e universale di Dio sopra tutti i beni sensibili. Dunque è in dovere di offrire a

Dio di tali beni. Ma un'offerta sì fatta è sacrificio. È dunque dovere dell'uomo il sacrificio. Più. È naturale all'uomo di fare qualche offerta di bene sensibile a chi molto lo beneficia senza alcun suo interesse reale per mostrargli la sua gratitudine e sudditezza riconoscente. Ora l'uomo conosce Dio come universale suo Benefattore, affatto disinteressato. Dunque è naturale che gli faccia offerta di beni sensibili in segno di gratitudine e di riconoscente sudditezza, ossia dei sacrificii. Ciò è comprovato anche dal senso comune. Parimenti è naturale all'uomo, anzi necessità di natura il manifestare agli altri i sentimenti interni, da cui è compreso massime se sono vivi e forti. Ora egli deve essere compreso da vivi e forti sentimenti della piena sudditezza di sé e di tutte le cose a Dio. Dunque egli è necessario secondo natura che manifesti e faccia riconoscere agli altri la piena sudditezza di sé e di tutte le cose a Dio. Ora il far conoscere altrui l'eccellenza di un essere è lodarlo. Dunque all'uomo pieno dei sensi di pietà verso Dio, è necessità naturale, cioè un dovere il lodarlo.

Prova della parte III. Iddio non può venir piegato a darci i mezzi necessari al nostro fine da alcun dovere, che lo renda debitore a noi, perchè, essendo il padrone assoluto e universale di tutto (480), da noi non può ricever cosa, che sua non sia; ma solamente dal suo bene, o fine ultimo, perchè ogni agente conoscente solo pel fine ultimo si move ad operare (218, 284, 285, 286). Laonde volendo egli il suo fine ultimo, cioè la esterna manifestazione della sua bontà, sapienza, potenza, giustizia, misericordia, ecc., vuole di necessità ipotetica e conseguente anche i mezzi, cioè la creazione, conservazione e governo del mondo, fornito di intelligenze tendenti di lor natura a vivere perpetuamente felici e però immortali. Ciò posto, noi

abbiamo continuo il dovere di tendere al fine ed ai mezzi concreti (550) al fine; mezzi e fine a noi esterni, i quali perciò sono soltanto di Dio. Ora per tendere che facciamo ad essi, non possiamo appropriarci se non per diritto, o per forza, o per preghiera. Non per diritto, perchè con noi Dio non ha doveri; non per forza, perchè la nostra forza è infinitamente minore. Dunque resta che soltanto per continua preghiera. Più. Noi abbiamo l'obbligo di tendere al fine e ai mezzi al fine, e di appropriarci; ma non possiamo appropriarci se non li cerchiamo a chi li possiede: dunque l'obbligo nostro è di cercarli sempre a chi li possiede, cioè a Dio. Ora ciò che non ci è dovuto per diritto, si cerca per grazia, ossia per via della preghiera: dunque la continua preghiera è un nostro dovere. Più. È nostro dovere il riconoscere che Dio non ha obbligo verso di noi di darci i mezzi al fine, poichè questo è ordine morale voluto da Dio, il quale ci impone un'obbligazione. Ora soltanto cercandoglieli per grazia o pella preghiera veniamo a riconoscere che Dio non è obbligato a darceli. La continua preghiera è dunque sempre un nostro obbligo. In fine Dio opera conforme la legge di natura. Ma essa esige che i mezzi al fine chi può li cerchi a Dio colla preghiera. Dunque a chi può cercarli con essa non li dà senza di essa. La continua preghiera è dunque un dovere.

499. Si obietta 1.^o che il culto esterno è inutile a Dio e agli uomini: 2.^o che da natura non essendo determinata la maniera del sacrificio e della lode; non se ne ha il dovere.

Rispondo al primo, negando l'asserzione. Primo, perchè il culto esterno è un dovere di natura, e però ripugna che sia inutile: secondo, perchè è inutile a Dio, considerato semplicemente qual essere assoluto e pienamente bastevole a sè stesso;

ma non già quando si riguardi siccome saggio creatore, ordinatore e governatore del mondo (487): terzo, perchè non vi può essere cosa più utile all'uomo del mezzo necessario al conseguimento del suo ultimo fine, la felicità (259). Ora il dovere è sempre l'espressione della necessità di scegliere un mezzo per conseguire il fine (350). Dunque la cosa più utile all'uomo si è l'adempimento del dovere. Ma il culto esterno è dimostrato pell'uomo un dovere. Ripugna dunque che sia inutile.

Rispondo al secondo, negando il conseguente, ovvero distinguendolo. Non ha l'uomo da natura il dovere di offerire a Dio sacrificio e lode in una determinata maniera, concedo; non ha da natura il dovere di offerire a Dio sacrificio e lode, nego. La natura in questo caso, come in mille altri, determina bensì il dovere; ma la maniera di eseguirlo convenientemente lascia determinare dall'arbitrio umano: così determina nell'uomo il dovere di nutrirsi, di vestirsi e simili; ma non ha determinato nè l'ora, nè il luogo, nè la qualità, nè la quantità del nutrimento; non ha determinato che tutti vestano della stessa qualità di stoffe, nè con la stessa forma. Non è questo il luogo di recare in mezzo gli argomenti sociali.

DISCUSSIONE VII.

DELLA FEDE E DELLA CARITÀ DOVUTA A DIO.

500. Dimostrasi 1.^o che l'uomo ha il dovere della fede a Dio: 2.^o e che Dio può parlare all'uomo: 5.^o conseguenza.

Prova della parte I. Avvertasi noi qui intendere la tesi nell'ipotesi che Dio parli all'uomo. La natura dell'umano intelletto è di dipendere pienamente dal sommo vero, che è Dio (495). Ma un

intelletto, che non aderisce pienamente a Dio parlante, non aderisce pienamente al sommo vero, e però se ne rende indipendente, il che è contro natura, come ora abbiamo detto. Dunque la natura dell' intelletto umano è quella di aderire pienamente a Dio parlante. Ma l' adesione piena a chi parla il vero chiamasi fede (515). È dunque natura dell' uomo la fede a Dio. Ma la natura, essendo l' espressione del volere del Creatore, impone un dovere (495). La fede a Dio è dunque un dovere per l' uomo. Si conferma. Se Dio parla all' uomo parla il vero, perchè non può non essere veridico (478). Ma la natura dell' uomo è di aderire pienamente al vero manifestatoglisi. Dunque la natura e il dovere dell' uomo è di aderire a Dio parlandogli, ossia di aver fede a Dio quando parla.

Prova della parte II. Ogni essere può parlare ad uomini immediatamente se ha delle cognizioni ed il potere di formare nell' aria dei suoni articolati intelligibili ai medesimi uomini; poichè un uomo affine di poter parlare ad un altro, non abbisogna se non di questi due elementi. Ma essendo Dio infinitamente intelligente (467), ed anco onnipotente (479, 482), ha delle cognizioni ed il potere di formare nell' aria dei suoni articolati intelligibili agli uomini. Dunque Dio può parlare agli uomini immediatamente.

Esposizione della parte III. Traesi quindi la possibilità della rivelazione soprannaturale. Essa è in fatti quel parlare straordinario e soprannaturale di Dio, con cui fa conoscere all' uomo immediatamente quelle verità, onde abbisogna per aggiungere l' ultimo suo fine. Si dice parlare straordinario e soprannaturale per distinguerla dalla rivelazione ordinaria e naturale del volere divino, cui gli fa conoscere donandolo della facoltà di risalire dalla contemplazione naturale degli effetti al volere della

cagione, e dalla contemplazione naturale della cagione a quella del fine e dei mezzi (288). Ora abbiamo dimostro nella seconda parte di questa tesi, che Dio può parlare all'uomo immediatamente e nella prima guisa. Dunque la rivelazione è possibile. Si conferma. Non sarebbe possibile, quando le verità da manifestare o rivelare, fossero ignote a Dio, o le volesse manifestare ad esseri incapaci d'intenderle, ovvero andasse sfornito dei mezzi di rivelarle. Ma tutto ciò è assurdo. È dunque possibile la rivelazione soprannaturale. Di qui si capirà che il dovere della fede a Dio non è assoluto, ma ipotetico, cioè posto che Dio parli.

501. Obbiettasi 1.^o la rivelazione è disdicevole a Dio, perchè si abbasserebbe troppo: 2.^o è impossibile rivelar misteri, perchè un mistero rivelato è una contraddizione.

Rispondo al primo, negando l'asserzione e la sua causale. La perfezione del primo essere del mondo sensibile non può riputarsi disdicevole a Dio (487) governatore universale ed ottimo del mondo, essendo questo uno dei beni universali. Ma la rivelazione ha di mira la perfezione ultima, anzi straordinaria e soprannaturale dell'uomo. Dunque non può essere disdicevole a Dio.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione e distinguendo la causale. Un mistero rivelato è una contraddizione, se è insieme e sotto lo stesso rispetto mistero e rivelato; occulto e manifestato, concedo; se non è insieme, o almeno non sotto lo stesso rispetto mistero e rivelato, occulto e manifestato, nego. Ora i misteri, onde parliamo, sono appunto per un rispetto misteri, ossia occulti; e per un altro rivelati, ossia manifestati. Così di questa proposizione: Dio uno nella natura è trino nelle persone: tutti ne intendono il senso; ma nessuno de' mortali intende il nesso tra il soggetto e il pre-

dicato espresso dalla copula, sebbene si vegga non esservi la contraddizione, perchè Dio è uno per rispetto alla natura e trino per rispetto alle persone. Dunque un mistero rivelato non è una contraddizione.

502. Obbiettasi 1.^o i misteri sono per noi proposizioni senza significato: 2.^o e però non perfezionano il nostro intelletto: 3.^o e quindi è inutile il rivelarli.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione. I misteri sono per noi proposizioni senza significato se non ne intendiamo i termini, concedo; se non ne intendiamo soltanto il nesso intrinseco (501), nego. Noi sappiamo che: la causa efficiente è ciò che fa esistere qualcosa di nuovo; che: l'effetto è ciò che comincia di esistere; che: il corpo urtante comunica il moto all'urtato; che: le elettricità contrarie si attraggono, mentre respingonsi le omologhe, e mille altre proposizioni di antropologia, di fisiologia, di fisica e di chimica. Ma tuttavia ignoriamo il come ciò avvenga. Dunque sono esse altrettanti misteri naturali. Dunque ogni scienza naturale ha i suoi misteri. Dunque molto più li deve avere la scienza di Dio, il quale, essendo l'infinito in atto, non può naturalmente venire intuito dall'intelletto umano (453) e molto, meno compreso, ossia conosciuto quanto è conoscibile (186).

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione. I misteri non perfezionano il nostro intelletto completamente, concedo; non lo perfezionano incoativamente, cioè quanto si conviene allo stato di via, nego. Per arrivare a possedere Dio uno e trino fa d'uopo tendervi; ma la tendenza è proporzionata all'apprensione (244). Dunque, se Dio voleva per somma sua grazia usata in pro dell'uomo, trarlo a tanta beatitudine secondo natura, doveva dargliene l'apprensione conveniente allo stato di via, cioè astrattiva e però incoativa della intuitiva completa da acquistarsi dopo morte. Ma poichè la ap-

preensione o notizia indubitata anche astrattiva di Dio uno e trino sorvanza le forze naturali della umana ragione, così ne segue che, non dandosi mezzo tra la notizia intuitiva, deduttiva e autoritativa (275), l'apprensione mentovata ha dovuto essere autoritativa.

Rispondo al terzo, negando l'asserzione. La notizia dei misteri incoata è utile per molti capi. Primo, è sempre più perfezione dell'intelletto il conoscere che una cosa è, sebbene non se ne conosca il come, di quello che il non conoscerla niente (110). Secondo, è utile come mezzo al fine, poichè senza apprensione non si dà tendenza secondo natura, nè conseguimento del fine. Terzo, è utile, perchè conoscendo da un lato indubitata la verità dei misteri rivelati da Dio, e dall'altro non arrivando noi a penetrarli, ci formiamo un concetto più esatto della nostra ignoranza e della inarrivabile scienza di Dio, e così ci rendiamo più disposti a dipendere dagli ammaestramenti infallibili di Lui pel timore in cui ci troviamo di errare; simili ad uno scolare, il quale tanto più inclina a dipendere dal maestro, quanto maggiore conosce essere la sua propria ignoranza e più splendida la sapienza del maestro. In fine è utile almeno, come le molte verità di antropologia, di fisiologia, di fisica e di chimica, accennate dianzi, le quali non ci danno a vedere il come intrinseco loro.

503. Ma non solo Dio può parlare all'uomo nella guisa sopra mentovata (500); ma fu anche moralmente necessario che parlasse, ossia che facesse la rivelazione soprannaturale. Per recar intorno a un punto di tanta importanza la luce conveniente dimostreremo adunque 1.^o che gli uomini non ottengono il fine ultimo o la salute eterna senza la professione della vera religione e della vera morale: 2.^o che gli uomini tutti, generalmente par-

lando, sono nella morale impotenza di professare, senza l'ajuto della rivelazione soprannaturale, la vera religione e la vera morale; 3.^o e che quindi è loro necessaria moralmente la rivelazione soprannaturale.

Prova della parte I. La professione della vera religione è un dovere pell'uomo (496). Ora l'eseguimento di un dovere è un mezzo necessario per ottenere il fine ultimo o la salute eterna (300). Dunque la professione della vera religione è un mezzo necessario per ottenere l'ultimo fine, ossia l'eterna salute. La professione della vera morale non è altro che l'eseguimento dei doveri che Dio ci impone o verso di sè stesso, o verso di noi, o verso gli altri. Ora senza l'eseguimento pratico del dovere è impossibile ottenere la eterna salvezza, come ora abbiamo detto. Dunque senza la professione della vera morale è impossibile ottenere la eterna salvezza.

Prova della parte II. Gli uomini, considerati nella loro gran maggioranza, non possono recarsi alla professione della vera religione e della vera morale se non se o per luce propria del loro individuale ingegno, o per luce esterna naturale dei filosofi, ovvero soprannaturale di Dio straordinariamente rivelante. Ora non vi si possono moralmente recare per nessuna delle due prime maniere, ma soltanto per la terza. Dunque sono nella morale impotenza di professare, senza l'ajuto della rivelazione soprannaturale, la vera religione e la vera morale.

Si prova la minore. La grande maggioranza degli uomini non può attendere agli studii profondi della filosofia, parte per indisposizione o di corpo, o di animo, o di amendue; parte per la necessità di darsi ad altre occupazioni, per esempio alla pastorizia, all'agricoltura, al commercio, alle arti, al governo della cosa privata e pubblica; parte per disa-

more alla fatica ed alla noja, che lunga e grave porta seculo studio della filosofia, e però pochi sono sempre stati, come risulta dalla storia, gli uomini molto addottrinati in essa. Ma la cognizione della vera religione e della vera morale non si acquista se non per la cognizione profonda ed esatta della filosofia, come dalle cose discorse innanzi appare. Dunque la gran maggioranza degli uomini non può naturalmente per la luce del proprio ingegno arrivare a professare la vera religione e la vera morale. Ma neppure può arrivarvi per la luce esterna de' filosofi; imperocchè questi per venirne a capo farebbe mestieri che dessero un insegnamento universale e costante, immune da errori, uno ed efficace, tale cioè che rendesse atta la moltitudine ad operare il bene col trionfar delle passioni. Ora nulla di tutto ciò è moralmente possibile. Dunque la gran maggioranza degli uomini è nell'impotenza morale di arrivare per luce esterna de' filosofi a professare la vera religione e la vera morale. Non è possibile il primo; perchè i veri dotti sono sempre pochi, e molte volte mancano affatto, e i pochi non bastano ad istruire quanto conviene una moltitudine innumerevole d'uomini rozzi, duri, indocili, trascinati dietro ai beni sensibili dalle furibonde passioni, dai bisogni continui e prepotenti, dagli esempi, dalle costumanze e da mille altre cagioni: i veri dotti poi sarebbero anche vecchi, non potendosi acquistare una scienza bastevole all'uopo se non con lo studio di tutta quasi la vita, e però non sarebbero idonei a sostenere le immense fatiche, i disagi e le noje di un apostolato così fatto.

Non è possibile il secondo; perchè la natura limitata, imperfetta e lentamente progressiva dell'umana intelligenza importa che moltissime cose s'ignorino affatto, altre molte oscuramente, altre non

poche dubbiosamente e con errori si apprendano in ispezialtà quando trattasi delle conclusioni più discoste dai principii (121, 122). Perchè la stretta colleganza della percezione sensitiva con la intelletiva (317, 348, 349, 350) porta a scambiare l'una per l'altra, e quindi all'errore, essendo falso che il sensibile sia l'intelligibile, come è falso che la sensibilità sia l'intelletto e l'individuale sia l'universale. Perchè, siccome l'apprensione del bene sensibile è intuitiva, e però più vivace di quella del bene intelligibile, la quale è astrattiva, così ne consegue che anche la tendenza al bene sensibile è più gagliarda dell'altra, e porta facilmente l'uomo a pronunciar giudizi in pro del bene sensibile contro il bene di ordine, e per conseguente a giudicar falsamente. Perchè in fine la diversità de' popoli, degli individui, dell'educazione, delle costumanze, delle tradizioni, dei bisogni, degli interessi e delle passioni tanto individuali quanto sociali porta a tendenze ed operazioni diverse e contrarie, le quali nascono da diversi e contrarii giudizi intorno la stessa cosa, i quali dividono le menti avvolgendole parte nell'errore e parte sospingendole al dubbio. Indi chiaro risulta non poter essere una dottrina sì fatta, poichè l'errore, non legando di sua natura le menti, ma solo per accidente, è di sua natura sorgente di divisione, di scetticismo e di ateismo. Inoltre, essendo molte le cause di errore e persino contrarie tra loro, come ora si è veduto, e potentissime perchè di ordine pratico, cresce la divisione delle menti e l'impossibilità dell'unità di dottrina.

Non è possibile il terzo; perchè l'apprensione di una dottrina contrastata e incerta è apprensione di un bene incerto, la quale non determina ad operare. Perchè se la cognizione certa e indubitissima di una legge avvalorata da' premii e castighi infiniti ed eterni proposti al credente sotto for-

ma sensibile e spaventosissima non riesce a ritrarre dal male la più parte di coloro che la professano, qual forza potrà avere sugli animi una dottrina conosciuta appena come probabile munita di una sanzione mal proposta e peggio dimostrata?

Ne segue quindi, che la gran maggioranza degli uomini è nella morale impotenza di professare, senza l'ajuto della soprannaturale rivelazione, la vera religione e la vera morale.

Si conferma. Tutti i popoli antichi e moderni non mai illuminati dalla rivelazione soprannaturale, o privati del benefico influsso di lei dopo averlo goduto, sempre si tennero nell'idolatria e nella superstizione, e sempre rimasero immersi negli errori i più abbominevoli contrarii alla vera religione e alla vera morale, senza che i filosofi abbiano mai potuto rilevarneli, sia perchè le loro dottrine erano sempre infette di gravissimi errori; sia perchè non avevano il coraggio di opporsi alle pubbliche superstizioni ed empietà; sia perchè non potevano, mancando di autorità e di dottrina certa, facilmente intelligibile intorno i premii e le pene di una vita avvenire, atta a scuotere, ad allontanare dal vizio e ad avvicinare a virtù; sia in fine perchè serecreditavansi coi contrasti e dissidii, negando gli uni ciò che affermavano gli altri. Tutto ciò risulta dalla storia e dalla geografia. Ora ciò dimostra un'impotenza costante almeno morale nella gran maggioranza degli uomini al recarsi alla professione della vera religione e della vera morale lasciata in balia del solo lume naturale proprio o esterno dei filosofi, e senza il sussidio della rivelazione soprannaturale. Dunque conviene confessare che la grande maggioranza degli uomini dimora nella morale impotenza di professare, senza l'ajuto della rivelazione soprannaturale, la vera religione e la vera morale.

Prova della parte III. La professione della vera religione e della vera morale è necessaria quanto è necessario l'ottenere l'eterna salvezza, come è stato dimostrato nella prima parte della presente tesi. Ma la rivelazione soprannaturale è moralmente necessaria agli uomini per essere in grado di professare la vera religione e la vera morale, poichè senza di essa sono nell'impotenza morale a giungere a tal professione. Dunque la rivelazione soprannaturale è moralmente necessaria agli uomini.

504. Si obietta: 1.^o se ammettesi una tale impotenza, Dio non ha dato all'uomo i mezzi al fine: 2.^o e in fatti Dio gli ha dato la ragione, colla quale può gradatamente scoprire ed eseguire tutti i suoi doveri: 3.^o se così non fosse, avrebbe dovuto fare la rivelazione al bel principio del mondo.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione. Se ammettesi una tale impotenza come proveniente da cause intrinseche all'uomo, Dio non ha dato a lui i mezzi al fine, concedo; se ammettesi tale impotenza come proveniente da cause estrinseche, Dio non gli ha dato i mezzi al fine, nego. Iddio, avendo dato all'uomo la ragione da coltivarsi e da svolgersi diligentemente secondo natura, gli ha dato la facoltà di anche acquistare la notizia di tutte le verità religiose e morali per giungere al fine naturale, quando specialmente venga l'uomo considerato fornito di tutti i sussidii della società in cui nasce, e viver dovrebbe secondo natura. Ma il non coltivar la ragione come si conviene si origina dall'abuso della libertà e dall'assecondar le passioni in ispezialtà: onde avviene che non solo gli individui, ma anche il corpo sociale facilmente si pervertono nel cuore, e quindi nella mente, e riescono poi finalmente a quella impotenza morale, che abbiamo toccato nella prova; poichè qui si tratta di doveri colpevolmente ignorati e colpevolmente perciò trasgrediti.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione. Dio ha dato all'uomo la ragione, colla quale può di potenza fisica gradatamente scoprire ed eseguire tutti i suoi doveri, concedo; colla quale può di potenza morale gradatamente scoprire ed eseguire tutti i suoi doveri, nego. Questa distinzione viene resa evidente dalle cose ragionate nella dimostrazione.

Rispondo al terzo, in primo luogo, che Dio ha fatto la rivelazione soprannaturale al bel principio del mondo, come dimostrano i teologi. Rispondo in secondo luogo, che, essendo la rivelazione soprannaturale un mezzo a salvarsi necessario non assolutamente, ma soltanto moralmente, e non essendo Iddio obbligato a dare i mezzi non assolutamente necessari, ha potuto farla in quel tempo, modo e misura, cui ha stimato convenienti alla sua infinita sapienza.

503. Dimostrasi 1.^o che è un dovere dell'uomo: 2.^o un dovere del filosofo l'accertarsi, per quanto viene lor dato, se è stata fatta da Dio la rivelazione soprannaturale.

Prova della parte I. L'uomo è in dovere di usare della rivelazione soprannaturale per dirigersi al fine ultimo se essa esiste, essendo un mezzo necessario al medesimo (503). Ma non può usarla senza conoscere con certezza se esiste. È dunque in dovere di accertarsi se esiste. Più. Se Iddio manifesta la sua volontà, impone a noi un obbligo a cui dobbiamo soddisfare. Ma non vi si può soddisfare ove non si conosca. Dunque l'uomo deve accertarsi se Dio abbia manifestato straordinariamente la sua volontà, o se esiste la rivelazione soprannaturale. Il medesimo vale per la parte II.

Prova della parte II. Il filosofo è in dovere di assequire con certezza ed evidenza la notizia di tutti i principii supremi dell'umano operare (216,

369); poichè ogni scienza tende per natura alla sua compiuta perfezione. Ma i mezzi universali sono principii supremi dell'operare umano appunto perchè universali. Dunque è dovere del filosofo l'assequire con certezza ed evidenza la notizia dei mezzi universali dell'operare dell'uomo. Ma la rivelazione è un mezzo universale, perchè moralmente necessario al genere umano. Dunque è dovere del filosofo l'assequire con certezza ed evidenza la notizia di essa. Ma la prima notizia di una cosa consiste nel sapere se esiste. Dunque è dovere del filosofo l'accertare se esiste o no la rivelazione soprannaturale.

506. Le norme esterne indubitate di conoscere quando una rivelazione o una dottrina è soprannaturale, sono il miracolo e la profezia verificata: perciò dimostreremo che una rivelazione o una dottrina confermata coi miracoli e colle profezie è divina: si accennano le norme interne.

Prova. Se i miracoli e le profezie verificate fanno parte di una dottrina, essa ha le qualità ed i caratteri dell'effetto soprannaturale, ed è quindi tale; poichè tanto i miracoli (293) quanto le profezie verificate (317) sono effetti impossibili alle sole facoltà e forze naturali. Ma l'effetto soprannaturale ha per causa Dio soltanto (293). Dunque una dottrina, di cui fanno parte i miracoli e le profezie verificate, è divina. Ma tal dottrina chiamasi rivelazione divina (500). Dunque una dottrina, di cui fanno parte miracoli e profezie verificate, è una rivelazione divina. Si conferma. Dio non può avere per fine del suo operare il trionfo dell'errore, essendo necessariamente veridico (478). Ora Dio solo opera i veri miracoli e pronuncia le vere profezie. Dunque fine dei veri miracoli e delle vere profezie non può essere il trionfo dell'errore. Ora, se alcuno spacciasse una missione, una dottrina, una rivelazione per divina (che tale non fosse) me-

diante veri miracoli e vere profezie, il fine degli uni e delle altre sarebbe il trionfo il più sfolgorato dell'errore. Dunque chi conferma coi veri miracoli e colle vere profezie la dottrina, che va promulgando, come avuta da Dio, è indubitatamente organo di rivelazione divina. Si conferma dal senso comune, il quale ha riputato sempre il miracolo e le profezie il segno certissimo del volere di Dio, poichè Esso solo è l'autore dell'uno e dell'altra. Dunque se alcuno propone una rivelazione come divina, dandone in prova miracoli e profezie, siamo certi che tale rivelazione è voluta da Dio ed è divina. Le norme interne consistono nell'essere la dottrina rivelata onesta e santa, non contraddittoria, bastevole agli uomini per salvarsi e capace di essere con facilità appresa da chiunque ama sinceramente di appararla. Imperocchè Iddio in prima non può essere autore del male e del falso, perchè è il bene, anzi il sommo bene necessariamente (403, 404), ed è anche necessariamente veridico (478). Ora una dottrina inonesta opponendosi al fine è mala e falsa. Essa non può dunque avere Dio per autore. In secondo luogo, Dio non può pronunciare contraddizioni, perchè è infinitamente sapiente. Dunque non può essere divina una rivelazione contraddittoria. Però altro è dire che una dottrina è contraddittoria o contraria a ragione, altro è dire che è superiore alla ragione umana, alla quale quest'ultimo è naturale, come le è naturale il non poter tutto comprendere senza ombra di oscurità e l'essere limitata. In terzo luogo, se non è bastevole agli uomini per salvarsi, nè capace di essere da tutti facilmente appresa, Dio rivelando non ottiene il fine (403). Ora ciò è assurdo, perchè sbaglierebbe. Dunque deve essere bastevole a tutti per salvarsi, e capace di essere appresa con facilità da chiunque ama sinceramente di istruirsene.

507. Si obietta 1.^o non si conoscono le leggi di natura per forma da poter dire che un effetto supera le forze di essa natura ed è un vero miracolo: 2.^o i miracoli ponno farsi anche senza l'intervento di Dio, come li fecero i maghi d'Egitto.

Rispondo al primo, negando l'asserzione. Per conoscere che un effetto supera le forze di natura ed è un vero miracolo, basta conoscere che è contrario alle leggi costanti, uniformi e universali degli esseri, e che gli esseri non sono soggetti a leggi contrarie, come non hanno impulso da natura che ad un fine ultimo (218) soltanto. Ora il primo può conoscersi, come dall'operar costante, uniforme e universale si conoscono le leggi di natura (288); il secondo è pure evidente. Dunque può benissimo conoscersi quando un effetto è o non è miracolo. Se fosse vera l'obbiezione, dovrebbero concedere che non conosciamo le leggi costanti, uniformi e universali di natura per nulla, e che le scienze sperimentali e positive sono illusioni. Avvertiamo poi, che allo scopo di cui qui si tratta non richiedesi soltanto un qualche miracolo, ma molti e bene accertati.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione; poichè ciò ripugna (295). Quanto ai maghi egiziani distinguo: hanno fatto qualcosa a simiglianza di Mosè, permettente Iddio, in modo però da dover essi stessi finalmente confessare che dalla parte di Mosè stava evidentemente Dio (*digitus Dei est hic*. Exod. c. VIII), concedo; hanno fatto tutto come Mosè, nego. Ma intorno a sì fatta materia veggia chi vuole la *Teologia* di Giovanni Perrone, il quale ne tratta esprofesso, e scioglie le opposizioni fatte tanto contro il miracolo, quanto contro la profezia, non ommettendo quelle tolte dal magnetismo animale.

508. Dalle cose discorse potremmo dimostrare

che la dottrina di Mosè, dei Profeti, di Cristo e degli Apostoli, è rivelazione divina; ma per non infastidire il lettore ci limiteremo alla dottrina di Cristo; accennando anzichè dimostrando 1.^o dai miracoli: 2.^o dalle profezie di Lui, che tal dottrina è rivelazione divina.

Prova della parte I. Dalla Storia Evangelica dimostrata veridica dagli Apologisti sappiamo indubitatamente che Cristo ha fatto moltissimi miracoli. Primo, che in Cana di Galilea ha convertito l'acqua in vino: che con cinque pani e due pesci ha satollato cinque mila persone: che ha camminato sulle acque: che comandò al mare e ai venti, e di repente si ebbe la bonaccia. Secondo, che con poche parole mondò e guarì perfettamente e subito un lebbroso, risanò il paralitico, illuminò ciechi, raddrizzò storpi, donò favella e udito a' sordomuti, e che guariva da ogni malattia chiunque il toccava, poichè, come narra S. Luca, c. VI: « Omnis » turba quærebat eum tangere, quia virtus de illo » exibat et sanabat omnes. » Terzo, che ha richiamato a vita i morti (tra i quali Lazaro da Betania quattriduo e già puzzevole per corruzione): che alla morte di Cristo s'oscura il sole, si scuote per tremuoto la terra, si spezzano le pietre, si aprono i sepolcri, e fuori vivi ne escono que' che vi giaceano estinti, e il velo del Tempio fendesi da cima a fondo, e che in fine dopo tre dì risuscitò glorioso dal sepolcro, e quaranta giorni dopo la sua risurrezione salì al cielo. Ora Cristo faceva i suoi miracoli proprio in confermazione della sua dottrina: *Ipsa opera, quæ ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me.* S. Gio. cap. V. E al cap. X: *Si mihi non vultis credere, operibus credite.* Così parlava a' Giudei affine di persuaderli a credere alla sua dottrina come divina. Dunque la dottrina di Cristo è rivelazione divina.

Prova della parte II. Dai medesimi Evangelii con eguale certezza sappiamo ancora aver Cristo pronunciato di molte profezie. Primo, che sarebbe stato preso da' Giudei e condannato a morte; che l'avrebbero consegnato ai gentili, i quali, dopo averlo fatto segno agli scherni e agli insulti e flagellato, lo avrebber crocifisso; che Giuda l'avrebbe tradito; che Pietro avanti il cantare del gallo lo avrebbe negato tre volte; che i Discepoli sarebbero stati dispersi e l'avrebbero abbandonato; che dopo tre giorni sarebbe risuscitato; e che della Maddalena, la quale unse i piedi, sarebbe parlato dovunque venisse divulgato il Vangelo. Secondo, che dopo la sua ascensione al cielo manderebbe ai Discepoli lo Spirito Santo; che gli farebbero in ogni dove testimonianza; che andrebbero incontro alle persecuzioni ed alla morte; che farebbero prodigi come Lui, ed anche maggiori; che parlerebbero lingue loro sconosciute. Terzo, che i Giudei rimarrebbero nella loro ostinazione; che Gerusalemme sarebbe stata orribilmente distrutta avanti che passasse quella generazione, dando cenno delle più minute circostanze; che avanti quell'eccidio il Vangelo sarebbe stato già divulgato in tutto il mondo; e che la sua Chiesa fondata sopra la saldezza di Pietro non sarebbe mai stata vinta dalle porte d'inferno. Queste ed altre profezie di Cristo si sono tutte appunto verificate. Ora Cristo pronunziò tali profezie per confermare i credenti nella sua dottrina, come risulta dal c. XVI di s. Giovanni: « Hæc locutus sum vobis: ut, cum venerit hora, » coram reminiscamini, quia ego dixi vobis », e da altri luoghi e dal contesto. Dunque la dottrina di Cristo è rivelazione divina.

509. Si obietta: i miracoli di Cristo non meritano fede, perchè 1.º riferiti dai soli Apostoli: 2.º partigiani di Lui, e però sospetti: 3.º ed incapaci di giudicare.

Rispondo al primo, negando l'asserzione; poichè erano tali e tanti, e per essere stati operati in pubblico ed in privato a favore d'ogni classe di persone così noti in tutta la Palestina, che non venivano già negati, ma attribuiti ad arte magica, come risulta dal Thalmud, e dagli scritti di Celso, Porfirio e Giuliano.

Rispondo al secondo, negando che gli Apostoli fossero sospetti mentre narravano fatti pubblici e conosciutissimi, viventi coloro, i quali furono presenti quando Cristo li operò senza che si levassero a smentire le narrazioni degli Apostoli. I patimenti e la morte sofferti perciò da essi tolgono ogni sospetto di inganno.

Rispondo al terzo, negando l'asserzione: poichè per giudicare dei miracoli di Cristo bastava avere buoni occhi e buoni orecchi, come avevano gli Apostoli; poichè trattavasi di vedere, per esempio, uno morto e poi subito richiamato a vita; di udire a parlare chi prima non potea.

510. Instanno: i miracoli prementovati non meritano fede 1.^o perchè non fu fatto intorno ad essi alcun giuridico processo: 2.^o perchè non meritano la fede de' Farisei e dei Dottori: 3.^o anzi neppur degli Apostoli; i quali abbandonarono il Maestro.

Rispondo negando l'asserzione. Alla prima causale rispondo distinguendo: non fu fatto processo giuridico del miracolo del cieco nato, e può dirsi anche di Lazaro risuscitato, nego; degli altri sudistinguo: non fu fatto, perchè non hanno voluto, concedo; perchè non hanno potuto, nego. I miracoli di Cristo avevano la maggiore notorietà possibile di fatto, e però chi avea coscienza e buon senso non avea bisogno di notorietà giuridica, e quindi si vede che si potea fare con ogni facilità il processo. Ma perchè non fu fatto? Non fu fatto,

perchè i Sacerdoti, i Farisei e i Dottori, a cui spettava, prevedevano che ne sarebbero andati col capo rotto, come negli altri due casi. Alla seconda causale rispondo ancora distinguendo: non meritano la fede di tutti, nego, poichè non pochi seguirono Cristo; di molti, suddistinguo: non la meritano per difetto di evidenza di fatto, nego: non la meritano, o meglio non la ebbero per difetto delle persone, concedo. Non vi ha verità così evidente, intorno alla quale l'uomo guidato dai falsi principii, dai pregiudizii e dalle passioni non possa spargere il dubbio così da indursi a negarla ostinatamente a costo di cadere in mille contraddizioni. Gli scettici ne sono un esempio. Ecco i motivi che indussero le ricordate persone a discredere ostinatamente i miracoli di Cristo e ad attribuirli a magia e a virtù diabolica: dal che risulta che, non potendoli negare, si lusingavano di poter far passare quei fatti come non veri miracoli. Alla terza causale rispondo pur distinguendo: l'abbandonarono per timore, concedo; per mancanza di fede ai miracoli che avevano veduto fare da Cristo, nego.

511. Dimostrasi 1.^o che l'uomo è stato da Dio ordinato alla rivelazione: 2.^o che è in dovere di procacciarsene più esatta che può la notizia: 3.^o e che è contro natura il combatterla.

Prova della parte I. L'uomo è stato ordinato ai mezzi necessari al fine ultimo, poichè chi vuole il fine ne vuole i mezzi necessari (216). Ma la rivelazione è un mezzo moralmente necessario all'uomo per giugnere al fine ultimo (403). Dunque è stato da Dio ordinato alla rivelazione.

Prova della parte II. L'uomo, per quanto può, deve procacciarsi la notizia di tutti i mezzi necessari al fine, acciò li possa usare all'uopo. Ma non può conseguire tal notizia se non procacciandosi

più esatta che può quella della rivelazione, poichè se l'ignora in parte, ignora in parte i mezzi necessari al fine. Dunque deve procacciarsi più esatta che può la notizia della rivelazione. Dissi *più esatta che può*, perchè non è l'uomo tenuto all'impossibile, come Dio nol comanda.

Prova della parte III. La natura dell'uomo è l'aderire al vero (500). Ora la rivelazione fatta da Dio all'uomo è vera, essendo Dio necessariamente veridico. Dunque la natura dell'uomo è l'aderire alla rivelazione. Dunque è contro natura il non aderirvi, ossia il rigettarla ed il combatterla.

512. Dimostrasi 1.^o che è dovere dell'uomo l'amar Dio sommamente: 2.^o che è possibile amarlo in due maniere: 3.^o e che l'una però è più perfetta dell'altra.

Prova della parte I. La natura della volontà si è quella di amare il bene conosciuto; poichè la tendenza della volontà al bene si chiama amore (212, 326). Ora l'uomo conosce che Dio è il bene, il sommo bene (478, 495). Dunque è natura dell'uomo l'amare Dio sommamente. Ma la tendenza di natura esprimendo il volere del Creatore costituisce nell'uomo un dovere (530). Dunque è dovere nell'uomo l'amar Dio sommamente. Più. L'uomo deve riconoscere la dipendenza totale della sua volontà da Dio (495). Ma se non lo amasse sommamente, non ci sarebbe tale riconoscimento di total dipendenza, poichè sottrarrebbe alla volontà di Lui. Dunque è in dovere di amar Dio sommamente.

Prova della parte II. Il bene è ciò che è termine di tendenza di un essere (234, 255, 256). Ora Dio è termine e a sè stesso, perchè è a sè stesso ultimo fine (473), ed è termine alla tendenza ragionevole umana (327). Dunque Dio è bene di sè stesso e di noi. Ora la natura della volontà è quella di poter amare il bene qualunque esso sia,

essendo tendenza al bene in genere (327). Dunque la natura della volontà dell'uomo è quella di poter amare Dio e come bene di Dio stesso, e come bene nostro. Il primo amore dicesi di carità ed il secondo di speranza, in quantochè chi vi tende è sicuro di pervenire a perpetuamente possederlo e goderlo.

Prova della parte III. L'amare un bene perchè è bene in sè, è amare un bene più universale di quello che si ama perchè è bene nostro; poichè il bene in sè è di tutti, e il bene nostro non è di tutti. Ora solo l'amar Dio come bene suo è amarlo perchè è bene in sè, mentre l'amarlo all'altro modo è amarlo perchè è bene nostro. Dunque e nel primo caso si ama un bene più universale e però più perfetto che nel secondo (240). Ma gli atti sono come i loro oggetti (242). Dunque l'amore di carità verso Dio è più perfetto dell'amor di speranza.

Porrò fine a questo libro, dichiarando novellamente non altra guida avere seguito in queste discussioni fuorchè il sincero amore del vero e del bene. Che se, malgrado questo amore e gli studii lunghi ed accurati, avessi tal fiata posto il piede in fallo, ciò potrà essere bensì un tributo pagato alla umana debolezza, ma una colpa non mai. A chi pertanto dissentisse con ragione in qualche punto da me, rivolgerò le stesse parole che S. Agostino scriveva a Fortunaziano: *Paratus sum, si quid de hac re melius novit hic frater, vel ab ipso, vel ab alio a quo didicit, discere.* Epist. ad Fortunat.



SOMMARIO

DELLE MATERIE DEL SECONDO VOLUME

PARTE QUINTA.

DISCUSSIONI DI ANTROPOLOGIA.

.Discussione I, II, III e IV.

Dei principii di cognizione e delle facoltà sensitive.

294. Antropologia e suo oggetto — 295. Primo giudizio o principio di essa: altro giudizio — 296. L'uomo è realmente e naturalmente uno; è sostanza — 297. Ripugna il sentire senza corpo, il quale è essenziale all'uomo, in cui v' ha altro principio detto anima: conseguenza — 298. L'uomo ha facoltà conoscitiva e di tendenza: compenetrazione del soggetto coll'oggetto nella cognizione: conseguenza. — 299. Facoltà intellettive e sensitive, distinte tra loro; facoltà di tendenza — 300. Sensibilità incapace di giudicare: l'intelletto è incorporeo: ordine di queste facoltà — 301. Facoltà sensitiva interna, esterna e locomotrice dell'uomo — 302. L'esterna è di cinque guise con organi di cinque maniere diverse — 303. Sensibilità diffusa in tutto il corpo: maniera di concepirla — 304. Condizioni all'esercizio di lei: ipotesi mal fondata: obiezioni dissipate — 305. La sensazione è semplice, attuosa, immanente, diversa dall'impressione organica — 306. Non dimora nel moto delle fibrille o nella reazione del cerebro, o nel temperamento del corpo — 307. Per la sensazione esterna si percepisce l'oggetto esterno: difficoltà rimossa — 308.

Appetiti: sono di due ordini: loro oggetti diversi — 509. Facoltà d'immaginare; è sensitiva — 510. È come il centro della sensibilità: non può riprodurre gli atti intellettivi e volitivi — 511. Sonno e sogno: mancanza dell'intero dominio di sè che ha l'uomo nel sogno: sue cagioni — 512. Origine delle passioni umane: loro classi: balia che ha l'uomo di crescerne o scemarne l'empito.

Discussione V, VI, VII e VIII.

Delle facoltà intellettive e volitive e delle dottrine connesse.

513. La coscienza, l'intelligenza e la ragione sono una sola facoltà — 514. La coscienza è radice dell'intendimento: propria degli intelligenti: suo sviluppo — 515. Oggetto primario e secondario di essa: errori del Cousin — 516. Oggetto dell'intelligenza e della ragione — 517. Percezione sensibile necessaria all'intendere: previsione certa del futuro contingente, ovvero profezia impossibile all'uomo naturalmente — 518. L'uomo conosce il concreto sensibile per la sola sensazione, con una specie di riflessione sulla medesima, primitivamente però la quiddità delle cose sensibili. — 519. Apprende nei concreti forme distinte, e però l'universale assoluto — 520. Apprende anche l'universale relativo: esistenza dell'uno e dell'altro universale: due conseguenze — 521. L'intelletto apprende forme distinte velate ai sensi: astrazione: non presuppone, ma forma e insieme conosce l'universale assoluto: errore svelato — 522. L'uomo può formare qualunque idea e giudizio universale: anche quella di ente comune: nessun bisogno dell'idea esplicita di ente comune per formar dei giudizi — 523. L'uomo ha idee universali, oggettive: unica sentenza vera — 524. Ogni idea è rappresentativa dell'oggetto: ele-

mento mutabile di essa — 323. L'idea è principio di conoscere: il nostro processo stabilisce l'oggettività della conoscenza — 326. Tendenza intellettuale al bene in genere — 327. Con essa l'uomo tende anche ad oggetto reale, ove risiede il formale: cioè Dio — 328. Requisiti a tendere realmente al fine — 329. L'uomo tende necessariamente alla felicità perpetua — 330. È libero intorno i mezzi concreti a felicità, ma va soggetto a necessità morale: conseguenze rilevantissime — 331. Obbiezioni sciolte — 332. Altre obbiezioni e risposta — 333. Risposta ad un'altra obbiezione — 334. Esseri capaci di abito, non facoltà ma perfezione di essa — 335. Cagioni ed effetto di lui — 336. Attenzione e associazione delle idee — 337. Memoria e suoi elementi: è intellettuale: due conseguenze — 338. Condizione al suo esercizio: divisione — 339. Una specie di memoria sensitiva, comune ai bruti, simile in alcuni effetti all'intellettiva — 340. Attenzione, abito e associazione delle idee, sono cause del ritenerle e richiamarle.

Discussione IX, X, XI e XII.

*Dei principii di composizione, produzione
e operazione dell'uomo.*

341. L'uomo risulta da corpo, senziente con lui, organizzato, corruttibile, strumento all'intendere e al volere: conseguenza — 342. Il principio di sentire, intendere e volere non può essere materia; conseguenza — 343. Obbiezione di Loke e risposta — 344. Altra obbiezione — 345. Risposta ad un'altra obbiezione — 346. Si scioglie ancora un'obbiezione — 347. Il principio d'intendere e volere è sostanza spirituale e incorruttibile — 348. Obbiezione disciolta — 349. Altra obbiezione disciolta — 350.

Risposta ad un'altra obbiezione — 351. Nuova istanza e risposta — 352. Altra difficoltà e risposta — 353. L'anima principio di vita del corpo: hanno l'essere sensitivo o comune: si perfezionano reciprocamente: l'anima nell'uomo è una — 354. Ogni individuo ha un'anima individua: principio della vita ragionevole e sensitiva — 355. L'unione sua col corpo è sostanziale e naturale, non violenta — 356. Sistemi dell'influsso fisico delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita confutati — 357. L'anima è bensì in tutto il corpo, ma non allo stesso modo: conseguenza — 358. Obbiezione e risposta — 359. Sistema di Gall confutato — 360. L'uomo si propaga solo per generazione, la quale esige individui creati immediatamente da Dio — 361. Dio crea l'anima umana: ed ei solo è l'autore dei primi Padri — 362. Dio ha creato l'anima umana per la felicità perpetua da conseguirsi con l'operar libero dopo la morte del corpo — 363. L'anima ha l'operar naturale, compiuto soltanto unita al corpo, di cui non abbisogna affine di possedere la felicità perpetua — 364. È creata unita al corpo, quando è atto alle funzioni vitali — 365. Errori antichi e moderni confutati: conseguenza — 366. Si risponde ad alcune difficoltà — 367. L'uomo può acquistare la perfetta felicità, se tende liberamente ai mezzi stabiliti da Dio: se a quelli non tende, si acquista l'infelicità — 368. Chi tende ai mezzi, ripugna che non giunga a felicità perpetua: chi non vi tende, ripugna che non giunga all'infelicità perpetua; l'uomo produce qual causa seconda l'ultima sua perfezione — 369. Principii dell'ultima perfezione dell'uomo sono le facoltà e loro oggetti esterni: principii diretti le ragionevoli, subordinati le sensitive — 370. Cinque cose necessarie a dimostrar l'immortalità dell'anima: non si distrugge col corpo, nè da sè o da altro essere creato — 371. Non

verrà distrutta da Dio, e separata, può vivere una vita intellettuale — 372. Obbiezioni e risposte — 373. Risposta ad altre obbiezioni — 374. Si risponde ancora a due obbiezioni.

Discussione XIII e XIV.

Del Sensismo e del Razionalismo psicologico.

375. Ufficio del filosofo è il determinare i supremi principii della conoscenza o l'origine delle idee dietro le facoltà e loro oggetti: conseguenza — 376. Le idee o sono innate o acquistate: se acquistate, hanno origine o nel sistema razionale, o nel sensistico o nel razionalistico: conseguenza ed ordine da seguirsi — 377. Modo di esaminarli: il sistema sensistico generalmente preso è falso ed assurdo — 378. Il sensismo pone in dubbio la spiritualità e l'immortalità dell'anima: una sentenza del padre Mancino esaminata — 379. Nel sensismo la felicità finale è il bene sensibile maggiore possibile, o l'appagamento d'ogni passione ed appetito per legge doverosa di natura — 380. Anzi abolisce ogni legge morale: stabilisce per unica legge la forza fisica prevalente: legge di sterminio, solo moderata dagli interessi individuali del più forte — 381. Sistema di Loke confutato — 382. Critica del sistema di Condillac — 383. Sistemi nati dal sensismo di Loke e confutazione generale del razionalismo — 384. Idealismo di Giorgio Berkeley, scetticismo di David Hume, e loro confutazione — 385. Berkeley e Hume, confutati da Tommaso Reid: falsa dottrina di quest'ultimo — 386. Connessione del Criticismo coi sistemi precedenti: elementi a priori e a posteriori della cognizione secondo il Kant — 387. Sensibilità e sue forme soggettive: visioni pure ed empiriche: oggetto reale delle prime

— 388. Intelletto e sua prima operazione, la sintesi, conseguenza — 389. L'io nei giudizi sintetici unisce il predicato al soggetto: conseguenza — 390. Forme primitive dell'intelletto sono quantità, qualità, relazione, modalità: ciascuna ne contiene altre tre — 391. Unità sintetica delle rappresentazioni, unità sintetica dell'apperecezione, coseienza, unità sintetica originaria, unità della coscienza empirica: formazione dell'unità sintetica delle rappresentazioni e degli oggetti dell'esperienza — 392. Ordine della sintesi: schemi, immagini, oggetti e leggi della natura — 393. Ragione e sue forme — 394. Principii e limiti del nostro sapere secondo il criticismo — 395. Falsità e assurdità del medesimo — 396. I noumeni ripugnano ad esso: ciò dà origine all'idealismo egoistico di Fichte: breve cenno e confutazione di quest'ultimo sistema.

Discussione XV e XVI.

Dell' Ontologismo razionalistico.

397. Sistemi appartenenti all'ontologismo razionalistico da esaminarsi: critica di quello del Cousin e del La Mennais — 398. Sistema del Gioberti, suo metodo: nozione dell'idea — 399. Proprietà di lei — 400. Intuito diretto e riflesso: loro officii. — 401. Tre maniere di cognizione: la riflessione ontologica non ha luogo senza la parola sociale — 402. L'intuito è effetto dell'idea: l'uomo nol muta — 403. Identità dei due ordini: primo filosofico: conseguenza — 404. L'ente possibile del Rosmini non è il primo filosofico: origine del possibile — 405. Formola ideale: due giudizi in essa inchiusi — 406. Contiene tre realtà: necessaria nel primo membro, contingente nel secondo: esprime il primo giudizio intuitivo, conseguenza — 407. Modo di

convertire la formola in un pronunziato certissimo: notizia della creazione nell'intuito; lo spirito umano è sempre spettatore diretto e immediato della creazione — 408. Sentenza degli altri filosofi intorno l'esistenza dei corpi rigettati: riduzione della quistione all'individuazione spiegata per la creazione esibita dalla formola ideale — 409. Origine delle idee: confutazione degli altri filosofi: le idee traggono origine dall'ente non per via di generazione — 410. I concetti assoluti hanno per centro l'ente, i relativi l'esistenza: loro origine — 411. Dei critici precipui di questo sistema: metodo da seguirsi nell'esaminarlo — 412. L'idea (quale si prende dal Gioberti) non regge: non è primitiva, ecc. — 413. L'uomo non ha l'intuito dell'idea: non può conoscerla per riflessione: inutilità della parola — 414. L'intuito, se è, non può essere creazione dell'idea: i due ordini non sono identici: conseguenza — 415. Non si dà ragion del possibile, se non cadendo nel psicologismo — 416. La formola non è il primo giudizio intuitivo: non è la saprema base di tutto lo scibile — 417. Ragioni a cui l'autore si appoggia, insussistenti — 418. Altre ragioni di lui senza valore — 419. Altri inconvenienti da lui recati in mezzo, ma senza pro — 420. La percezione rappresentativa del Galuppi, oltre le modificazioni, ci dà anco l'intima sostanza de' corpi: la formola ci concede meno: falso concetto della creazione — 421. Esame della dottrina, intorno l'origine delle idee — 422. Principii panteistici — 423. Obbiezione e risposta — 424. Istanza e sua risposta — 425. Istanza tratta da S. Bonaventura sciolta — 426. Altra istanza tratta dal medesimo, pur sciolta — 427. Si continua a dichiarare la dottrina del santo Dottore — 428. Continuazione della stessa materia — 429. Continuazione della stessa materia — 430. Che

S. Bonaventura non ammette l'intuito immediato di Dio si prova anche dalle sue opere scientifiche: dottrina del Gersone — 431. Dottrina di Sant'Agostino e dell'Angelico, istanza e risposta: sistema di Malebranche e sua critica.

Discussione XVII e XVIII.

Delle idee innate.

432. Delle idee innate: nessuna idea è innata, ma tutte sono acquistate dietro i dati dell'esperienza esterna e interna con l'attività dell'astrazione, dell'intelligenza e della ragione — 433. Sistema di Platone: sua critica: qualche riflessione sopra Cartesio e Leibnizio — 434. Sistema del Rosmini, suoi metodici principii: ammette l'idea innata di ente possibile — 435. Esistenza possibile e reale: idea della cosa e giudizio sulla sussistenza della cosa: conseguenza — 436. Unione delle sensazioni con l'idea dell'ente: possibilità del primo giudizio: problema dell'origine delle idee sciolto — 437. Per la idea dell'ente comune, conosciamo tutti gli enti reali: l'identità del soggetto col predicato, per cui vengono conosciuti gli enti reali, è formata dalla mente: soluzione di una difficoltà — 438. Materia e forma della cognizione: intelletto e ragione: niun pericolo di cadere nel Kantismo — 439. Sentimento innato del me: sensazioni dei corpi esterni: percezione sensitiva corporea: percezione intellettiva: limite di questa — 440. La prima non è oggettiva, ma la seconda, per la quale percepiamo i corpi mediante i principii di sostanza e di causa — 441. Origine delle idee di sostanza e di causa: base del ragionamento: dimostrazione dell'esistenza di Dio — 442. Critici di questo sistema: non v'ha bisogno d'idee innate per ispie-

garne l'origine: l'idea di esistenza comune non può provarsi innata — 445. L'idea innata dell'ente comune è soggettiva: contraddittoria — 444. Continua lo stesso argomento: risposta alle ragioni del Rosmini — 445. Impossibilità del primo giudizio e della soluzione del problema intorno l'origine delle idee — 446. Ragioni del Rosmini di niun valore — 447. Il giudizio primitivo non disvela la realtà delle cose alla mente, la quale le conosce non quali sono, ma quali le forma: parentela di questo sistema col Kantismo — 448. Conclusione. Nota intorno a due sentenze di V. De Grazia.

PARTE SESTA.

DISCUSSIONI DI TEOLOGIA.

Discussione I, II, III, IV e V.

Della esistenza, natura e attributi di Dio.

449. Definizione della Teologia: suo oggetto e suo primo giudizio — 450. Tre guise di argomenti dimostrano che: Dio è esistente — 451. Si scioglie un'obbiezione — 452. Si scioglie un'altra obbiezione — 453. Il giudizio: Dio è esistente: benchè noto in sè, pure non è noto per sè all'uomo: la dimostrazione dell'esistenza di Dio dal concetto di Lui non ha valore — 454. Obbiezione e risposta — 455. Istanza e risposta — 456. Risposta ad altra istanza — 457. Altra istanza disciolta — 458. Si risponde novellamente ad un'altra obbiezione — 459. E ad una istanza — 460. Obbiezione disciolta — 461. Essenza metafisica di Dio, il quale non ha principii di produzione, ma è il principio o la causa universale di tutto il creato — 462. Esso è sostanza: è infinitamente perfetto: perfezioni sem-

plici e miste in Lui acchiuse — 463. Dio è semplice, senza principii di composizione: conseguenza — 464. È uno — 465. Eterno: contiene eminentemente e virtualmente il tempo: a Lui tutto è presente — 466. È intelligente e volente: il suo intelletto e la sua volontà sono la sua essenza, come pure l'intendere e il volere — 467. Scienza di Dio infinitamente perfetta: sua proprietà — 468. Dio conosce sè perfettamente — 469. Conosce tutte le cose colla sua essenza divina, colla quale conosce sè qual oggetto primario e quelle quale oggetto secondario — 470. Tutte le cose son conformi alle idee di Dio, ed all'essenza divina, e partecipazioni di essa: modo, onde può conoscerla — 471. Conosce tutti i contingenti passati, presenti e futuri, liberi e possibili — 472. Risposta ad una difficoltà — 473. Dio vuole sè, qual oggetto principale della sua volontà, e come ultimo suo fine necessariamente — 474. Vuole anche le altre cose qual oggetto secondario e mezzi al fine ultimo esterno, ma liberamente — 475. È libero senza essere mutabile — 476. Risposta ad una difficoltà — 477. Risposta ad una istanza — 478. Dio è buono, e se parla, è veridico — 479. Ha il potere di operare fuor di sè: nasce da volontà e intelletto: conseguenze — 480. Dio solo è Creatore e ordinatore universale del mondo — 481. Obbiezione e risposta — 482. Dio solo è onnipotente, ed opera al di fuori senza faticare — 483. Conserva positivamente il mondo ordinato e concorre alle operazioni di tutte le creature — 484. Si risponde ad una obbiezione — 485. Si risponde ad una istanza — 486. Si risponde ad altra istanza — 487. Dio è governatore universale, ed ottimo, sebbene permetta alcuni mali particolari — 488. Si risponde ad una obbiezione — 489. Risposta ad una istanza — 490. Dio governa gli esseri anche minimi senza alcun

suo disdoro — 491. Per Lui nulla è casuale: il governatore particolare è quegli che deve impedire i mali particolari — 492. L'ipotesi dei due principii è contraddittoria: non ispiega i fenomeni, i quali però vengono spiegati con un solo principio buono — 493. Dio è in tutte le cose, è immenso — 494. È in tutte le cose in tre guise: è l'immensità un attributo assoluto di Dio.

Discussione VI e VII.

Della religione.

495. Natura dell'uomo è l'essere religioso — 496. L'esser religioso è un dovere: la religione è una: altro dovere — 497. È dovere l'adorare il solo vero Dio, in guisa conveniente: conseguenze — 498. È dovere il culto esterno, il sacrificio e la lode — 499. Obbiezioni e risposte — 500. Dovere di fede a Dio, se parla: Dio può parlare all'uomo: conseguenza — 501. Risposta alle obbiezioni — 502. Altre obbiezioni e risposta — 503. Senza vera religione e morale non si ottiene il fine ultimo: morale impotenza dell'uomo a professar le medesime senza rivelazione soprannaturale: necessità morale della rivelazione — 504. Obbiezioni disciolte — 505. Dovere dell'uomo e del filosofo di accertarsi dell'esistenza della rivelazione soprannaturale — 506. Norme esterne e interne di essa — 507. Si risponde alle obbiezioni — 508. La dottrina di Cristo è rivelazione soprannaturale — 509. Si risponde ad alcune obbiezioni — 510. Altre istanze disciolte — 511. L'uomo è stato ordinato alla rivelazione: suo dovere di averne esatta notizia; è contro natura il combatterla — 512. Dovere di amar Dio sommamente: due guise di amarlo, l'una più perfetta dell'altra — Dichiarazione dell'autore.

Uliveto - Stati: 49.

2550150.

▲▲▲▲▲▲▲▲

2550150 A

▼▼▼▼▼▼▼▼